3 1761 04723628 6

De Latte

Commentaire sur la

Règle de St. Benoît

6th ed

1922

COMMENTAIRE

SUR

LA RÈGLE DE SAINT BENOIT

IMPRIMATUR

PARISIIS, DIE 5ª NOVEMBRIS 1913

H. ODELIN

v. g.

Ex Actis Capituli Generalis XI Congregationis Gallicæ O. S. B.

Unus e Capitularibus, nomine omnium adstantium, imo et totius Congregationis, gratias refert Rmo Praesidi quam maximas et meritissimas pro novo opere juris communis facto, nempe Commentario in Sanctam Regulam, ex quo omnes haurire possumus uberrimam aeque ac profundissimam notitiam perfectionis status monastici et largiter accipere purissimum spiritum Sanctissimi Patris nostri Benedicti.

COMMENTAIRE

SUR

LA RÈGLE

DE SAINT BENOIT

PAR

LE RÉVÉRENDISSIME PÈRE

DOM PAUL DELATTE

ABBÉ DE SOLESMES

Sixième édition

PARIS

PLON-NOURRIT ET Cie
Imprimeurs-éditeurs
8, RUE GARANCIÈRE — 6e

MAISON ALFRED MAME ET FILS
Imprimeurs-éditeurs
6, RUE MADAME — 6e

Tous droits réservés

BX
3004
Z5D34
1922

Droits de reproduction et de traduction réservés pour tous pays.

Fabriqué en France,

Ces pages, où nous avons voulu mettre en lumière les richesses de la sainte Règle, sont dédiées, d'un cœur aimant et dévoué, à tous ceux qui, dans les monastères ou dans le monde, appartiennent à la grande famille de saint Benoît.

Quarr Abbey, 8 septembre 1913.

INTRODUCTION

« L'homme de Dieu, Benoît, parmi tant d'œuvres miraculeuses qui le rendirent illustre ici-bas, brilla grandement aussi par la doctrine, car il écrivit une *Règle des moines* remarquable de discrétion, riche d'enseignements. Si quelqu'un veut connaître plus à fond ses mœurs et sa vie, il peut trouver dans les dispositions de cette Règle l'image exacte de toute l'activité du maître : car le saint homme n'était nullement capable d'enseigner autrement qu'il ne vivait. » A ce jugement de saint Grégoire le Grand (1), très complet sous sa forme gracieuse et sobre, nous pourrions cependant ajouter une double remarque : c'est que la beauté morale de saint Benoît, son tempérament, presque ses traits, se reflètent aussi dans les pages à la fois candides et profondes de son biographe ; c'est, de plus, que la Règle elle-même apparaît, au milieu du sixième siècle, comme le fruit mûr de tout un passé monastique et de la spiritualité des Pères.

Saint Benoît est excellemment homme de tradition. Ni son caractère, ni une grâce spéciale ne l'ont incliné à créer de toutes pièces et d'enthousiasme une forme nouvelle de vie religieuse. Nul souci, chez lui, du renom d'originalité ou de la gloire d'initiateur : on le voit bien au dernier chapitre de sa Règle. Celle-ci n'est rédigée que sur le tard, dans le voisinage

(1) *Dialogues*, l. II, chap. XXXVI. Ce livre second est consacré à la vie de saint Benoît ; E. CARTIER en a donné une traduction française.

de l'éternité, après l'étude et peut-être l'essai des principales législations monastiques. Presque à chaque phrase, il y a comme un parti pris d'appuyer la pensée sur celle des anciens, tout au moins de parler leur langue et d'emprunter leurs termes. Mais alors même que la Règle ne serait qu'un travail de sélection intelligente, alors même qu'elle n'eût été composée qu'avec la lecture et le tact surnaturel de saint Benoît, avec l'esprit d'ordre, de mesure et de clarté de ce Romain de vieille race patricienne, elle ne serait pas pour autant œuvre banale : en fait, elle demeure l'expression achevée, définitive de l'idéal monastique. Qui peut mesurer l'extraordinaire influence que ces quelques pages ont exercée, durant quatorze siècles, sur la formation générale du monde occidental? Saint Benoît pourtant n'a songé qu'à Dieu; il n'a songé qu'aux âmes désireuses de monter vers Dieu; il n'a voulu, dans la simplicité tranquille de sa foi, qu'établir une école du service divin : *Dominici schola servitii*. C'est à raison même de cette recherche jalouse de l'unique nécessaire que Dieu a béni la *Règle des moines* d'une grâce singulière de fécondité et que saint Benoît a pris rang dans la lignée des grands patriarches.

On pourrait presque dire de la Règle bénédictine, ce qui est tout à fait certain de la Loi de Dieu, qu'elle porte en soi sa justification, qu'elle se suffit : *justificata in semetipsa*, qu'elle a besoin seulement d'être lue, aimée, vécue. Le commentaire pratique d'une parole dictée par l'Esprit de Dieu n'a guère d'autre tâche que de l'épeler doucement, de la souligner discrètement, de la placer en pleine lumière. Aussi bien, une longue série de travaux pourraient très utilement converger vers une glose littérale de la Règle : étude du développement des institutions monastiques, depuis les saintes audaces de l'Église de Jérusalem et les héroïsmes de la Thébaïde, jusqu'à saint Basile et à saint Benoît; étude sur la vie de saint Benoît; histoire critique du texte de la Règle et histoire de sa diffusion; exposé de l'interprétation vivante qu'ont fournie les Us monastiques et les Règles tributaires de celle de saint Benoît; tableau enfin du monachisme contemporain. Sans négliger

absolument toutes ces questions, celles-là surtout qui sont nécessaires pour l'intelligence du texte, notre Commentaire demeure, même imprimé, ce qu'il fut originairement : une lecture de la Règle faite au Noviciat de Saint-Pierre de Solesmes. Il reproduit, en les abrégeant, des conférences d'initiation monastique. D'où l'absence d'un appareil scientifique proprement dit; d'où le caractère parfois familier, et familial, du langage; d'où certaines redites, provoquées le plus souvent par les insistances de Notre Bienheureux Père lui-même. Peut-être la publication de ces notes répondra-t-elle, dans une mesure, à la curiosité de tant d'âmes chrétiennes, qui nous demandent chaque jour des éclaircissements sur le mode de vie, la spiritualité, l'utilité réelle des moines.

Le texte que nous expliquons est celui qui est d'usage courant dans la Congrégation bénédictine de France. Mais chacun pourra consulter les éditions critiques de Schmidt et de Wölfflin, les travaux de Traube, Plenkers, G. Morin et autres érudits, et surtout l'excellente édition qu'a donnée en 1912 le Révérendissime Dom C. Butler. Il nous faut indiquer brièvement les principales solutions qui ont été proposées touchant l'histoire du texte. Dom Schmidt a signalé le premier l'existence de deux familles très distinctes de manuscrits. Selon lui, les plus anciens (*Oxoniensis*, fin du septième siècle, *Veronensis* LII [*al.* 50] et *Sangallensis* 916, huitième-neuvième siècle) fournissent le texte d'une première rédaction de la Règle; tous trois semblent provenir d'une source immédiate commune. D. Schmidt a même cru rencontrer dans un manuscrit de Tegernsee (*Monacensis* 19408, neuvième siècle) le représentant d'un autographe confié par saint Benoît à saint Maur lorsque celui-ci passa en Gaule. L'autographe du Mont-Cassin (1), dont Théodemar envoya à Charlemagne une copie

(1) S'il s'agit réellement d'un même exemplaire, on en peut suivre l'histoire dans PAUL DIACRE, *De gestis Langobardorum*, l. IV, c. XVIII; l. VI, c. XL (Patrologie Latine, XCV, 547-548; 650-651), et dans la *Chronique du*

fidèle (1) qui fut très répandue, représenterait une seconde et définitive rédaction. Wölfflin, dans la Préface de son édition de la Règle, émet l'hypothèse de trois ou même de quatre rédactions.

Il est sûr que saint Benoît ne composa pas sa Règle tout d'un trait; les chapitres LXVII-LXXIII sont additionnels; le Prologue a été écrit probablement en dernier lieu. Mais, selon l'opinion qui prévaut de plus en plus, les manuscrits ne nous révèlent point l'existence de plusieurs éditions de la Règle données par saint Benoît lui-même. Traube, Plenkers, D. Butler ont démontré que le texte des plus anciens *codices* qui nous restent est en réalité un texte amendé et interpolé. C'est à la double tradition carolingienne et cassinienne qu'il faut demander « le texte pur et normal » : surtout au *Sangallensis* 914, transcrit, dans les premières années du neuvième siècle, sur la copie envoyée à Charlemagne. D. Morin a donné de ce manuscrit une édition diplomatique, et D. Butler l'a pris comme base de son travail. Le texte que nous commentons est une vulgate, un texte remanié parallèlement à celui des plus anciens *codices;* D. Butler trouve des traces de ce *textus receptus* dès le huitième siècle; c'est lui que reproduisent la plupart des manuscrits des dixième, onzième, douzième siècles et des éditions imprimées. Rappelons enfin que saint Benoît écrivait dans la langue vulgaire parlée dans la région du Cassin, au sixième siècle : notre texte ne donne qu'une grammaire et une orthographe retouchées. Nous n'avons pas encore l'édition philologique définitive.

Il est d'un intérêt extrême d'assister à la genèse de la Règle, d'examiner en détail comment elle se réclame du passé et comment elle est novatrice. C'est pour faciliter cette tâche que D. Butler a rassemblé et transcrit, au-dessous du texte de saint Benoît, ses principales sources :

Cassin de Léon d'Ostie, l. I, 48 (P. L., CLXXIII, 555). Ce dernier raconte que l'autographe fut détruit dans l'incendie du monastère de Teano, en 896.

(1) Cf. Pauli Diaconi *Epist.* I (P. L., XCV, 1585). Cette copie n'existe plus.

nous avons pu ainsi ajouter quelques références à celles que nous avions recueillies déjà. Saint Benoît cite souvent saint Augustin, plusieurs fois saint Jérôme; il a lu saint Cyprien, saint Léon, Sulpice Sévère. Les réminiscences des *Institutions* et des *Conférences* de Cassien sont perpétuelles (1). De multiples emprunts sont faits aux deux recueils des Règles de saint Basile : *Regulae fusius tractatae, Regulae brevius tractatae,* ou plutôt à la réduction et à la fusion opérées par Rufin, leur traducteur latin. Saint Benoît reproduit maint passage de la Règle de saint Pacôme traduite par saint Jérôme. Il cite les Règles de saint Césaire *Ad monachos* et *Ad virgines;* la Règle de saint Macaire d'Alexandrie; les deux premières Règles dites *des saints Pères;* la Règle *Orientale;* la *Doctrine* de saint Orsiesius, etc. (2). Il connaissait aussi différents recueils hagiographiques groupés depuis sous le titre générique de *Vitae Patrum : Vie de saint Antoine, Histoire Lausiaque* de Pallade, *Histoire des moines d'Égypte* traduite par Rufin, *Verba Seniorum;* etc. (3).

Un mot maintenant des principaux commentaires. Le plus ancien qui nous soit parvenu est probablement celui de Paul Diacre, identifié d'ordinaire, mais sans que la chose soit absolument démontrée (4), avec Paul Warnefrid, l'historien des Lombards, moine du Cassin vers la fin du huitième siècle. Le commentaire du Franc Hildemar ne serait guère, selon Traube, que la reproduction un peu développée du précédent. Comme celui de Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, le commentaire

(1) Nous citerons Cassien d'après l'édition de Michael Petschenig, vol. XIII (*Conlationes*) et XVII (*De institutis coenobiorum*) du *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* de Vienne. Mais on fera bien de ne pas négliger le commentaire de l'ancien éditeur Dom Alard Gazet, P. L., XLIX. Ces deux ouvrages de Cassien ont été traduits en français par E. Cartier.

(2) Nous citerons toutes ces Règles d'après le *Codex Regularum* de S. Benoit d'Aniane, édité par Holstenius (Paris, 1663); de même les Règles postérieures à saint Benoît, en particulier la curieuse Règle anonyme dite *Règle du Maître* (VIIe s.).

(3) Pour simplifier, nous emprunterons les documents relatifs aux *Vitae Patrum* à l'édition de Rosweyde (1615). Le texte grec de l'*Histoire Lausiaque* ne devrait plus être cité que dans l'édition de D. Butler (vol. VI de la Collection *Texts and Studies*, Cambridge, 1904); il a été traduit en français par A. Lucot (Paris, 1912).

(4) Cf. D. Butler, *Sancti Benedicti Regula Monachorum*, Prolegom., p. xvii.

d'Hildemar a été composé dans la première moitié du neuvième siècle. Bernard du Cassin au treizième siècle, Pierre Bohier au quatorzième expliquent aussi la Règle (1). En 1638, D. Hugues Ménard publie, avec d'abondantes et savantes notes, la *Concordia Regularum* de saint Benoît d'Aniane, le grand réformateur monastique du début du neuvième siècle (2). Mais les commentaires les plus complets sont encore ceux de D. Mège et de D. Martène, au dix-septième siècle, et surtout celui de D. Calmet, au siècle suivant. D. Mège et D. Calmet ont écrit en français; et ce dernier donne une « liste alphabétique des auteurs qui ont écrit sur la Règle de saint Benoît », avec des « remarques critiques sur les règles des religieux et chanoines. » Le seul commentaire français de quelque étendue qui ait paru depuis est l'*Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît, par un Bénédictin* (1901).

L'autorité Apostolique ayant constitué la Congrégation de France héritière de Cluny et de Saint-Maur, nous avons un motif tout spécial d'être attentifs aux coutumes de ces deux familles. Le plus ancien recueil qui contienne les Us de Cluny est le coutumier de Guy de Farfa; vient ensuite l'*Ordo Cluniacensis* de Bernard; enfin les *Antiquiores consuetudines Cluniacenses* d'Udalric, que reproduisent, avec quelques modifications, les *Constitutiones* de Guillaume d'Hirsauge : tous ouvrages du onzième siècle (3). On pourra recourir aussi habituellement

(1) Le commentaire de Paul Warnefrid a été édité au Mont-Cassin, en 1880; celui d'Hildemar par D. Mittermüller, à la suite du livre II des *Dialogues* de S. Grégoire et de l'édition Schmidt de la Règle, chez Pustet à Ratisbonne, en 1880 également; Smaragde est reproduit dans le tome CII de la Patrologie Latine de Migne (voir L. Barbeau, *Essai critique sur la vie et les œuvres de Smaragde*, Ecole des Chartes, Positions des thèses, 1906, p. 1-6); Bernard du Cassin a été édité au Mont-Cassin par D. Caplet, en 1894; Bohier à Subiaco par D. L. Allodi, en 1908.

(2) Sur les manuscrits des deux ouvrages de saint Benoît d'Aniane et sur l'édition des anciennes Règles monastiques latines que prépare l'Académie de Vienne, voir H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchsregeln*, Munich, 1906.

(3) Les Coutumes d'Udalric ont été éditées par D. Luc d'Achery dans son *Spicilège*, et reproduites par Migne au tome CXLIX de sa P. L. Les autres coutumiers se trouvent dans la *Vetus disciplina monastica* de D. Herrgott;

aux *Disquisitiones monasticae* de D. Hæften (1644) et au *De antiquis monachorum ritibus* de D. Martène; de même, aux *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti* et aux *Annales* de D. Mabillon (1).

Ni la curiosité, ni la science historique ne sont les premières intéressées à ces études : il s'agit des âmes, il s'agit de vie surnaturelle. C'est par une communion constante avec la pensée maîtresse de saint Benoît et avec l'esprit des meilleurs de sa race que les fils de D. Guéranger ont chance d'entretenir chez eux le véritable tempérament monastique.

ceux de Farfa et d'Hirsauge au tome CL de la P. L. — Dom B. Albers a réédité en 1900 au Mont-Cassin les *Consuetudines Farfenses* au premier volume de ses *Consuetudines monasticae;* dans le second volume il donne des *Consuetudines Cluniacenses antiquiores*, qui seraient, selon lui, réellement les plus anciennes connues, et dont une portion pourrait même dater de saint Benoît d'Aniane.

(1) Nous citerons le *De ant. monach. rit.* d'après l'édition d'Anvers, 1738; le *De ant. Eccl rit.* d'après l'édition d'Anvers, 1736; les *Annales* de Mabillon d'après l'édition de Lucques, 1739-1745; les *Acta SS. O. S. B.* selon l'édition de Venise, 1733.

COMMENTAIRE

SUR LA

RÈGLE DE SAINT BENOIT

PROLOGUE

Ausculta, o fili, praecepta magistri, et inclina aurem cordis tui, et admonitionem pii patris libenter excipe, et efficaciter comple; ut ad eum per obedientiae laborem redeas, a quo per inobedientiae desidiam recesseras.

D'autres Règles ont un caractère plus impersonnel, des formes législatives plus brèves et plus sèches : saint Benoît, dès le premier mot, se met en contact d'âme avec les siens, et le code de notre vie monastique commence comme une conversation aimable.

Celui qui parle est un maître : on ne saurait s'en passer dans la vie surnaturelle, qui est une science et un art. Il donne des préceptes, c'est-à-dire des enseignements doctrinaux et pratiques. C'est bien de lui, — contrairement à l'opinion de nombreux commentateurs, — que parle ici saint Benoît : il pouvait prendre ce titre sans infatuation, puisqu'il n'enseignait pas en son nom, ni des choses qui vinssent de lui ; puisqu'il était au déclin de sa vie et dans la plénitude de son expérience. Et le père aimant, *pius pater*, pourquoi ne serait-ce pas lui encore?

O fili. L'appellation est caressante. Elle atténue ce qu'il y a d'un peu austère dans le *praecepta magistri.* Elle nous permet surtout de remarquer que la forme la plus élevée de paternité est celle qui implique une transmission de doctrine et de lumière : son idéal et sa source sont en Dieu « le Père des lumières » (Jac., I, 17) ; il y a une réelle paternité chez

les anges (1); et dans l'économie de l'Ancien Testament, chez les Patriarches par exemple, on n'était père qu'à la condition d'être docteur, on ne donnait la vie qu'à la condition d'éclairer l'âme, de transmettre les enseignements de Dieu et ses promesses, d'être comme Noé *justitiæ praeconem* (II Petr., ii, 5). Il est d'expérience que nulle paternité spirituelle au monde n'a ressemblé à la Paternité divine comme celle de saint Benoît. L'Église le vénère comme l'ancêtre de tous les moines occidentaux; et Dieu a disposé de telle sorte les événements historiques que chacun des Ordres religieux est venu s'attacher à lui en quelque manière et s'est mis à l'école de sa paternité.

Ces premières paroles du Prologue sont vraiment de forme engageante et rassurante. Le maître qui s'adresse à vous, ô mon enfant, est un père, un père bon et tendre. Les préceptes qu'il vous apporte, ce sont les conseils de son expérience et de son affection : *admonitionem pii patris.* Il ne songe point à vous les imposer. Il fait appel à votre bonne volonté, à votre libre délicatesse; ce n'est pas de contrainte qu'il est question, mais d'accueillance aimante et joyeuse, de docilité surnaturelle.

La docilité : N. B. Père la demande à celui qui commence; sous la forme de l'humilité et de l'obéissance, c'est encore elle qui donne à notre vie monastique son allure authentique; en elle enfin s'achève la sainteté : *Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei* (Rom., viii, 14). L'importance souveraine de cette disposition simple et naïve vient de ce qu'elle renferme toute vertu. Docilité, d'abord, c'est prudence, et dans la prudence sont réunies toutes les vertus morales : nous ne pouvons pas faire toutes les expériences, mais d'autres que nous les ont faites, et nous en recueillons le bénéfice par notre docilité : nous répétons en nous la sagesse de l'humanité surnaturelle, la sagesse de saint Benoît; nous bénéficions de la sagesse de Dieu par notre foi. La docilité, et elle seule, nous établit dans cet effacement absolu de l'égoïsme, qui est la condition et le prélude de l'adhésion vivante au Seigneur : elle s'appelle alors charité.

N. B. Père analyse et détaille les moments successifs de la docilité surnaturelle. *Ausculta :* il faut écouter; s'il y a trop de bruit dans l'âme, et comme une dispersion de l'attention sur toutes choses, la voix de Dieu, ordinairement « douce comme un souffle de brise » (III Reg., xix, 12), n'est pas entendue. Le silence, qui, à lui seul, est une louange parfaite : *Tibi silentium laus* (2), est rare chez des êtres mobiles et influençables comme nous le sommes.

Prêter l'oreille ne serait pas assez, et saint Benoît nous invite très joliment, avec le livre des Proverbes (3) et le psaume xliv, à l'incliner,

(1) S. Thomas d'Aquin, *Summa Theol.*, P. I, q. xlv, a. 5, ad 1.
(2) Ps. lxiv, 2, d'après l'hébreu.
(3) C. iv. *Audi, fili mi, et suscipe verba mea... Fili mi, ausculta sermones meos et ad*

à « incliner l'oreille de notre cœur ». Ayez l'intelligence accueillante, une certaine attitude confiante en face de la vérité proposée. Si vous commencez par faire le grincheux, par établir à l'entrée de votre esprit une douane sévère, ou bien encore, si vous êtes rempli de votre pensée au point de dire : « Mais que m'apprendra-t-il de nouveau? Je sais tout cela, et mieux que lui !... », vous êtes dans la plus fâcheuse des dispositions psychologiques, non seulement pour l'acquisition de la doctrine surnaturelle, mais pour l'information purement humaine. Claude Bernard nous avertit, dans son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, que, tout en essayant de formuler et de vérifier son hypothèse, le savant doit se garder d'en être le captif et demeurer quand même hospitalier à toute autre explication meilleure. N. B. Père demande donc que nous écoutions volontiers, avec une âme libre : *libenter excipe*. Acceptons toujours et d'abord l'enseignement qui nous est donné : les éléments inassimilables pour nous s'élimineront plus tard d'eux-mêmes.

Et efficaciter comple. C'est le propre de la vérité, de nous porter à l'action. Nous ne pouvons la « retenir captive dans l'injustice » (Rom., I, 18). Nous serons responsables devant Dieu de tout le bien aperçu et que nous n'aurons pas fait. Mais c'est là aussi que gît la difficulté ; le péché a disloqué notre être : voir, vouloir, aimer, parfaire, tout cela est loin de s'opérer en un seul mouvement.

Et, de peur que l'œuvre ne nous effraie, afin surtout d'en définir dès maintenant le caractère et le dessein, N. B. Père marque, d'un trait immortel et à la manière sobre des anciens, ce qui est l'enjeu de notre vie, ce qui doit en être l'unique recherche, ce qui en fait la gravité, le charme aussi, la force, le mérite, la simplicité, ce en quoi se résume toute la Règle : *Ut ad eum per obedientiae laborem redeas.* Il ne s'agit pas pour nous de vivre longtemps, de devenir érudit, de nous faire un nom : il s'agit de marcher vers Dieu, de nous rapprocher de lui, de nous unir à lui. Cette conception de la vie spirituelle sous la forme d'une marche intrépide vers le Seigneur est très familière à saint Benoît : nous la retrouverons maintes fois dans sa Règle. Notre vie est sur un plan incliné : il lui est facile de descendre ; il lui est possible aussi de remonter. Depuis la chute originelle, la créature n'a qu'une voie pour s'éloigner de Dieu, la désobéissance, avec le vieil Adam ; elle n'a aussi qu'une

eloquia mea inclina aurem tuam. Ne recedant ab oculis tuis, custodi ea in medio cordis tui.

C'est par le texte du Ps. XLIV que S. Jérôme commence une de ses Lettres *ad Eustochium* (*Ep.* XXII, 1. P. L., XXII, 394).

Il serait inexact d'attribuer comme source à ce début du Prologue le début de l'*Admonitio ad filium spiritualem*, qui figure parmi les *spuria* de S. Basile et que Holstenius a insérée dans l'appendice de son *Codex regularum*. Ce traité est probablement l'œuvre de S. Paulin d'Aquilée ; mais le début et d'autres passages ont été ajoutés plus tard par quelque moine : cf. P. L., XCIX, 212 sq. (Voir aussi, P. L., XI, 1054 sq.)

voie pour revenir, l'obéissance, avec l'Adam nouveau. *Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi* (Rom., v, 19). Nous nous exaltons dans la désobéissance ; il nous semble que nous faisons preuve d'énergie et de vigueur personnelle : mais saint Benoît déclare que c'est simplement lâcheté et paresse ; et s'il qualifie de labeur (1) l'attitude opposée, il nous en dira bientôt la réelle fécondité et l'incomparable noblesse.

> Ad te ergo nunc meus (2) sermo dirigitur, quisquis abrenuntians propriis voluntatibus, Domino Christo vero regi militaturus, obedientiae fortissima atque praeclara arma assumis.

Saint Benoît indique à qui s'adresse l'invitation, à qui convient le programme dont il vient de tracer une première esquisse : à vous donc s'adresse présentement ma parole, mon exhortation paternelle, qui que vous soyez, pourvu que vous appartenez à la race des dociles et des forts : réserve faite pour ceux qui sont liés par d'autres devoirs et pour les incapables, il n'y a pas d'exclusion prononcée. On suppose seulement chez le candidat le dessein de souscrire aux conditions de la vie monastique, qui se réduisent à trois : renoncer à ses volontés propres, prendre en main les armes de l'obéissance et militer pour le Seigneur.

Renoncer à ses volontés propres, ceci est préjudiciel. Saint Benoît parle des volontés, au pluriel (3), parce que la volonté propre ou l'égoïsme revêt des formes multiples. Sans prétendre les classifier, nous pouvons remarquer qu'il y a des volontés de réaction, des volontés de système, des volontés de tempérament. Les premières sont les moins dangereuses : c'est l'erreur d'un instant, une distraction, une parenthèse. Les volontés de système naissent habituellement au cours de la vie religieuse. On avait, au jour de la profession, renoncé à tout, mais on a reconstruit depuis : c'est une question de personne que l'on aime ou que l'on n'aime pas ; ou bien une question de doctrine, un point de détail peut-être, sur

(1) *Dicebant senes : quia nihil sic quaerit Deus ab his qui primitias habent conversationis, quomodo obedientiae laborem* (*Verba Seniorum :* Vitae Patrum, V, xiv, 15. Rosweyde, p. 619).

(2) La meilleure leçon est *mihi*. S. Jérôme disait de même, dans la Lettre XXII *ad Eustochium* (15) : *Nunc ad te mihi omnis dirigatur oratio* (P. L., XXII, 403).

(3) Même expression dans les *Verba Seniorum* (Vitae Patrum, V, i, 9. Rosweyde, p. 562) et dans l'*Historia monachorum* de Rufin (xxxi. Rosweyde, p. 484). Saint Benoît citera au chapitre vii le verset de l'Ecclésiastique, xviii, 30 : *Et a voluntatibus tuis avertere.*

lequel on ne consent pas à transiger. Il est plus malaisé encore de nous défaire de la volonté de tempérament, d'une trempe fermée, maussade, chicanière, qui nous porte invariablement à l'*ego contra*.

Dans la mesure où nous dépouillerons la vieille défroque séculière d'égoïsme et jetterons bas tous les *impedimenta*, nous serons en état de saisir et de manier les armes de l'obéissance. Alors que l'Apôtre envisage les principales vertus comme les pièces diverses de l'armure surnaturelle (I Thess., v, 8 ; Ephes., vi, 14-17), N. B. Père appelle du seul nom générique les armes qu'il donne à son moine (1) : c'est l'armure de l'obéissance. On est soldat pour obéir, pour obéir en dépit de tout, et toujours ; et, lorsqu'il s'agit du Seigneur, pour obéir universellement et sans demander des pourquoi : c'est bien le moins. A-t-on assez déclamé contre l'immoralité du vœu d'obéissance ! a-t-on assez jeté le discrédit sur les vertus dites passives ! Saint Benoît comprend autrement les intérêts de la dignité humaine : les armes de l'obéissance sont pour lui les plus fortes, les mieux trempées, les plus brillantes aussi et les plus glorieuses. Nous obéissons à Dieu, nous obéissons à une Règle que nous avons étudiée et choisie : à un homme, nous n'obéissons jamais que dans les limites de ce que nous avons voué. Et alors que nous obéissons, non seulement nous sommes libres puisque c'est délibérément que nous unissons notre volonté à celle de Dieu, ce qui n'est pas une manière de se rapetisser ; mais encore nous sommes tenus de faire nôtre le motif réel de l'action et d'associer notre intelligence à la pensée divine.

L'enrôlement fait, le soldat équipé, il n'y a plus qu'à militer sous l'étendard du vrai roi le Seigneur Christ : *Domino Christo vero regi militaturus* (2). C'est pour lui et ses intérêts, c'est à son exemple aussi que nous le servons : *In capite libri scriptum est de me ut facerem voluntatem tuam. Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei... Factus obediens usque ad mortem.* Prenons bien conscience du drame qui s'accomplit, et dans lequel nous devons jouer notre rôle. Ce drame remplit le temps et l'espace. Il a commencé, dès l'origine des choses, dans le monde angélique, par une désobéissance qui en a entraîné ici-bas une autre, laquelle a été réparée par l'obéissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; les êtres intelligents se sont rangés en deux camps : ceux qui obéissent, et ceux qui n'obéissent pas ; et la lutte des deux armées est sans trêve. Chacune a son roi ; et qui prétend se soustraire à l'obéissance passe de fait sous la tyrannie d'un autre. Dieu pour dieu : j'aime mieux le mien ! Dans l'armée de ceux qui obéissent au Seigneur, les religieux

(1) Cfr. *Exhortatio de panoplia ad monachos* (inter S. Ephrem opp. graec. lat., t. III, p. 219).

(2) *Sum enim laboriosus, etiam nunc sub magno opere peccator; veteranus in numero peccatorum, sed aeterno Regi novus incorporeae tyro militiae* (S. Paulini Nolani *Ep.* IV *ad S. Augustinum.* P. L., LXI, 165).

forment un corps d'élite. N. B. Père reconnaîtra d'ailleurs que la vie monastique a encore la physionomie d'une école, d'un atelier, et surtout celle d'une famille.

> In primis (1), ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas ; ut qui nos jam in filiorum dignatus est numero computare, non debeat aliquando de malis actibus nostris contristari.

La première recommandation de N. B. Père, son premier souci, est que nous nous appuyions sur Dieu pour monter jusqu'à lui. Il nous faut la grâce, il nous faut la prière qui sollicite la grâce : deux éléments connexes et de nécessité égale. Une remarque aussi précise, dès le commencement de la Règle, coupe court à toute diminution pélagienne ou semi-pélagienne de la doctrine. Pour Pélage, moine gyrovague, l'homme est essentiellement bon : il n'a besoin, pour faire le bien, que de sa bonne volonté, avec le secours tout extérieur de la loi, de l'enseignement et de l'exemple de Notre-Seigneur ; Cassien lui-même, dans sa Conférence XIII, estime que notre raison et notre volonté suffisent pour l'acte premier moyennant lequel nous nous déterminons à la foi et entrons dans la vie surnaturelle. La formule de saint Benoît est infiniment prudente et concorde avec la doctrine du concile d'Orange (529) (2) : *Adjutorium Dei etiam renatis et sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint perdurare.*

Il s'en faut de tout, en effet, que nous puissions nous passer de Dieu. Dieu intervient en chacun de nos actes et exerce son influence dès leur source. Dans l'acte surnaturel il intervient à un titre spécial, parce que l'agent créé met en œuvre des facultés qui ne sont pas les siennes. La première démarche vers la foi et le baptême est due à une impulsion de sa grâce ; la vraie vocation religieuse vient de lui aussi, et non d'un travail de déduction intérieure et purement philosophique. Mais cette coopération de Dieu est non moins indispensable pour poursuivre l'œuvre surnaturelle commencée, qui est de longue haleine et qui doit durer toute la vie. Et si notre vocation est angélique, notre nature ne l'est pas ; alors que l'ange se fixe dans un seul acte de volonté, nous devons, nous,

(1) Avec des éditeurs récents (Schmidt, Wölfflin), nous pourrions relier *dirigitur* à *in primis* et traiter le *quisquis abrenuntians...* comme une incidente. D. Butler (*op. cit.*, p. 127) écarte cette ponctuation comme contraire à celle des meilleurs manuscrits et à l'interprétation des plus anciens commentateurs.

(2) Cap. x. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, t. VIII, col. 714.

avec une nature moins forte, plus exposée, sollicitée d'en bas, ressaisir à chaque instant notre vie, toujours prête à faiblir devant l'obstacle. C'est à Dieu que nous devons demander, par une prière fervente, pressante et qui ne se lasse jamais, *instantissima oratione*, la grâce du « parfaire », la grâce de la persévérance.

Il n'est pas à redouter que Dieu se dérobe à notre prière : il s'est engagé d'avance, il s'est compromis lui-même. C'est la meilleure réponse à cette question naïve : aurai-je la force d'aller jusqu'au bout? Dieu nous a devancés : *Prior dilexit nos... In caritate perpetua dilexi te, ideo attraxi te, miserans.* Son amour est sans date. Il s'est empressé près de chacun de nous. Il nous a donné d'emblée par le baptême cette vie surnaturelle et divine que nous ne lui demandions pas. Nous sommes maintenant du nombre de ses enfants. Soyons donc ce qu'il nous a faits. Ne démentons point, par des œuvres mauvaises, la dignité à laquelle il nous éleva par pure tendresse. Employons-nous à ne pas tromper sa bonté, à ne pas l'en faire repentir. Dans un sentiment très délicat et très filial, saint Benoît considère l'épanouissement de notre perfection comme un succès personnel de Dieu et son avortement comme une faillite de la Toute-Puissance.

> Ita enim ei omni tempore de bonis suis in nobis parendum est : ut non solum, ut iratus pater, non aliquando filios suos exhaeredet; sed nec ut metuendus dominus, irritatus malis nostris, ut nequissimos servos perpetuam tradat ad poenam, qui eum sequi noluerint ad gloriam.

C'est le développement de ce qui vient d'être dit. La prière et la grâce nous sont nécessaires pour obéir à Dieu toute notre vie et à tout instant, car telle est réellement la tâche offerte et acceptée; mais rien ne nous manquera pour la mener à bien, si notre prière sollicite la grâce et si notre fidélité la fait fructifier. L'origine et la mesure de nos richesses surnaturelles le sont aussi de nos obligations et de nos responsabilités : or, nous sommes devenus vis-à-vis de Dieu des fils et des serviteurs.

Nous sommes enfants de Dieu, non pas en vertu d'une fiction légale, mais en vertu d'une assimilation profonde et vitale à son Fils unique; et dans cette sève divine qui coule en nous par la grâce, nous tenons un titre irrécusable à l'héritage même du Fils : *Si autem filii, et haeredes : haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi.* Cette vie surnaturelle est douée de facultés qui lui sont proportionnées : la foi, l'espérance, la charité. Grâce sanctifiante, vertus théologales, vertus morales, dons du

Saint-Esprit, secours de toutes sortes : voilà « les biens de Dieu en nous » dont parle saint Benoît. C'est le trésor que Dieu nous a confié et auquel nous devons faire rapporter le plus possible : *Negotiamini dum venio.*

La fidélité et le succès ne sont pas exigés de nous seulement par la délicatesse due au Seigneur, par le souci de ne pas le contrister : c'est une question d'honnêteté et de justice ; et saint Benoît nous y excite enfin au nom de nos propres intérêts. Dieu, de son fonds, n'est que bonté ; il ne devient sévère que de notre fait, lorsqu'il est provoqué par nos fautes : *De suo optimus, de nostro justus*, dit Tertullien. Si nous trahissons Dieu, le Père qu'il est nous déshéritera, le Maître redoutable qu'il est nous châtiera, et dans la proportion même de son amour méprisé, de sa confiance trompée. Il faut bien comprendre cette fin de phrase, et ne pas faire dire à saint Benoît que le Seigneur use, dans le châtiment, de deux degrés distincts, séparables l'un de l'autre et superposables l'un à l'autre : en ce sens que tantôt il déshérite simplement, et que parfois, par exemple s'il y a excès dans l'infidélité, il châtie par des peines afflictives ; il n'est nul cas où l'âme, réellement déshéritée par sa faute, n'ait à souffrir. Le dessein de N. B. Père est de signaler les deux peines inséparables de l'éternité : non seulement celle du dam, qui prive de l'héritage céleste, c'est-à-dire de Dieu, les fils rebelles, mais encore celle du sens, livrant au feu les serviteurs tout à fait mauvais qui n'ont pas voulu le suivre à la gloire.

Il ne s'agit pour l'homme que d'aller régner à jamais avec le Christ, ou d'aller souffrir à jamais avec les démons. Saint Benoît présentera plusieurs fois, au cours du Prologue, cette alternative redoutable ; et il propose la vie monastique comme le chemin le plus direct et le plus sûr pour atteindre Dieu ; à ses yeux, tendre vaillamment vers la réalisation plénière de son baptême et la perfection de la vie surnaturelle (il n'est question que de cela dans le Prologue) est encore le procédé le plus efficace pour s'éloigner de la mort éternelle, en même temps que le procédé le plus logique et le plus glorieux pour Dieu et pour nous. Sans méconnaître que l'homme est libre d'entrer ou de n'entrer pas, et que, pour beaucoup de ceux auxquels parviendra son invitation, la vie monastique n'est pas indispensable à la réparation ou à la persévérance, sans confondre les préceptes avec les conseils, N. B. Père simplifie pourtant les données du problème. Nous ne remarquerons jamais assez en quels termes rigoureux et clairs la question est posée.

Exsurgamus ergo tandem aliquando, excitante nos Scriptura, ac dicente : *Hora est jam nos de somno surgere*. Et apertis oculis nostris ad deificum lumen,

attonitis auribus audiamus divina quotidie clamans quid nos admoneat vox, dicens : *Hodie si vocem ejus audieritis, nolite obdurare corda vestra.* Et iterum : *Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis.* Et quid dicit? *Venite filii, audite me : timorem Domini docebo vos. Currite, dum lucem vitae habetis, ne tenebrae mortis vos comprehendant.*

Les préliminaires établis, nous allons commencer, dit saint Benoît, et mettre résolument la main à l'œuvre. Quel que soit notre âge, surtout si nous sommes sur le déclin de la vie, il est temps, c'est l'heure, l'heure de la grâce, l'heure de Dieu. Depuis trop longtemps nous sommes plongés dans le sommeil (1), un sommeil lourd, peut-être un sommeil troublé et traversé de rêves pénibles. Le sommeil n'est pas la mort, mais ce n'est pas la vie non plus ; c'est la vie oscillante, la vie latente et qui ne s'exerce pas. L'inattention, l'accoutumance ont effacé pour nous tous les contours des réalités surnaturelles. Nous dormons, et nous ne sommes pas heureux. Levons-nous donc enfin, à la voix de l'excitateur qui est Dieu même, et non plus seulement N. B. Père saint Benoît. Dieu nous invite par son Écriture ; c'est vraiment la parole de Dieu, s'adressant individuellement à chacun de nous ; il ne semble pas que l'âme baptisée puisse résister à un enseignement qui est fait pour elle. Nous remarquerons que, dans la Règle, la sainte Écriture a toujours une valeur décisive. *Hora est jam nos de somno surgere :* la liturgie de l'Avent a recueilli cette formule de l'Apôtre (Rom., xiii, 11), et elle n'est jamais hors de saison au cours de l'Avent perpétuel de notre vie.

Ouvrons les yeux : c'est par là que l'on commence à secouer le sommeil et à reprendre conscience de ce qui est. Ouvrons les yeux à « la lumière déifique » ; cela peut s'entendre de l'Écriture : *Lucerna pedibus meis verbum tuum et lumen semitis meis* (Ps. cxviii, 105) ; cela peut s'entendre de la foi, ou bien de Notre-Seigneur lui-même, vraie lumière qui marche et qui nous guide : *Qui sequitur me non ambulat in tenebris sed habebit lumen vitae* (Joann., viii, 12). Il faut écouter aussi et prêter l'oreille à une voix puissante et douce : *attonitis auribus* (2). Le plus grand auxiliaire de l'ennemi en nous est l'inattention ; et alors que la lumière divine nous enveloppe sans cesse, que Dieu nous parle à tout instant, nous demeurons aveugles et sourds, inertes, sans souci de la vérité. Rompons enfin la trame de l'accoutumance, intéressons-nous, soyons

(1) Cf. Cass., *Conlat.* III, iv.
(2) D. Butler renvoie à Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, l. VIII, 4.

curieux : puisque aussi bien, nous dit la sagesse antique, l'admiration ou la surprise sont le principe de toute réflexion philosophique.

Chaque matin, au commencement de l'office, la voix du Seigneur nous crie (1), suppliante : Aujourd'hui, si vous entendez mon appel, gardez-vous d'endurcir vos cœurs (Ps. XCIV, 8). Car nous sommes par excellence des retardataires, des traînards : « Aujourd'hui, mon Dieu? Ce que vous me demandez d'abandonner est si intéressant ! Si nous remettions à demain? C'est entendu : je serai sage et mortifié demain... » Et notre mauvaise habitude s'affermit, car tout acte laisse en nous sa trace, et nous perdons de la force chaque jour. La conversion ne sera-t-elle pas plus difficile demain?

Qui habet aures audiendi, audiat quid Spiritus dicat Ecclesiis (MATTH., XI, 15 ; APOC., II, 7). L'invitation est plus pressante : on s'adresse à notre intelligence, à notre fierté, à un certain orgueil légitime. Ce que l'Esprit de Dieu dit à l'âme qu'il visite, c'est de venir simplement se mettre à son école : il est Docteur et il est Père. Il lui enseignera à craindre Dieu, c'est-à-dire à vivre devant Dieu dans le respect filial et la tendresse (Ps. XXXIII, 12). Saint Benoît ajoute le grave avertissement du Seigneur en saint Jean (XII, 35) : « Hâtez-vous de venir à Dieu, tandis que vous avez la lumière de la vie, de peur d'être saisi par les ténèbres de la mort (2) ». L'*hodie* ne s'étend pas au delà de la vie présente ; et qui sait si vous disposerez d'un lendemain? Tandis que Dieu parle et vous éclaire, tandis qu'il consent à marcher devant vous, suivez-le et prenez son allure : sinon l'étoile disparaîtra (3).

Et quaerens Dominus in multitudine populi, cui haec clamat, operarium suum, iterum dicit : *Quis est homo qui vult vitam, et cupit videre dies bonos?* Quod si tu audiens respondeas : Ego, dicit tibi Deus : Si vis

(1) Au chapitre VII, saint Benoît dira aussi que « l'Écriture nous crie ». Même expression chez S. CÉSAIRE, *Sermon* CCLXIII, 4, dans l'appendice aux Sermons de saint Augustin (P. L., XXXIX, 2233).

(2) Saint Benoît ne cite pas toujours textuellement l'Écriture, soit à dessein, soit qu'il cite de mémoire. Il se sert souvent aussi d'une version autre que notre Vulgate. S. CÉSAIRE lisait le début de ce texte à peu près comme saint Benoît : *Curramus dum lucem vitae habemus* (P. L., XXXIX, 2230).

(3) N. B. Père va revenir dans un instant au Ps. XXXIII, dont il choisit et commente les versets 12, 13, 14, 15, 16. Il se souvient aussi de l'*Enarration II* de S. AUGUSTIN sur ce psaume ; et depuis *audiamus divina...* jusqu'à *quid dulcius...*, il ne fait guère que la citer presque textuellement (nos 16-20, 9. P. L., XXXVI, 317-319, 313). Voir aussi l'*Enarration* sur le Ps. CXLIII (no 9. P. L., XXXVII, 1862) : la combinaison que nous allons rencontrer bientôt chez saint Benoît des deux textes d'Isaïe : LXV, 24, avec LVIII, 9, est certainement inspirée de saint Augustin.

Il faut renoncer à voir une source de ce passage de saint Benoît dans le PSEUDO-CHRYSOSTOME dont il est question dans la *Revue Bénédictine*, 1894, p. 385 et suiv.

habere veram et perpetuam vitam, *prohibe linguam tuam a malo, et labia tua ne loquantur dolum. Diverte a malo, et fac bonum; inquire pacem et sequere eam.* Et cum haec feceritis, oculi mei super vos, et aures meae ad preces vestras; *et antequam me invocetis, dicam : Ecce adsum.*

L'âme a pris contact avec N. B. Père, elle a prié avec lui, elle a été secouée par la crainte, réveillée par les paroles divines de l'Écriture; mais il faut à l'invitation quelque chose de plus personnel encore, de plus décisif, de plus dramatique aussi. Le Père de famille, le Maître de la vigne (Matth., xx, 1-16), descend lui-même sur la place publique pour recruter des ouvriers ; et l'appel qu'il jette à la multitude du peuple chrétien s'adresse réellement à chacun ; c'est un accord qu'il veut conclure avec chaque âme individuelle. Nous avons là dessinée la vraie situation de l'âme en face de Dieu : toute âme est ouvrière, Dieu aussi. Dieu, qui n'a besoin de rien, a pourtant voulu quelque chose : la manifestation de ses attributs au moyen de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel surtout. Le grand effort de Dieu, c'est l'Incarnation et la Rédemption. Il s'y est employé sérieusement, mais il n'a pas consenti à y travailler seul. Il a voulu s'associer des coopérateurs, et volontairement il a laissé son œuvre inachevée, se persuadant que ce serait une joie pour nous de travailler après lui, avec lui, et de mettre notre effort là où il a mis son sang (I Cor., iii, 9 ; Col., i, 24).

L'invitation d'ailleurs, est accompagnée d'une amorce : *Quis est homo qui vult vitam, et cupit videre dies bonos?* (Ps. xxxiii, 13) Dieu ne dédaigne pas de nous prendre par notre intérêt, ni de s'appuyer sur cet amour premier et foncier que nous avons du bonheur. Aussi bien, sa propre gloire et notre bonheur sont-ils conjugués. Lorsque l'on offre à l'homme le bonheur et la vie, il ne se récuse jamais : *Nonne omnis in vobis respondet : Ego?* dit saint Augustin. Moi, Seigneur, je veux bien ! Seulement qu'il n'y ait pas de malentendu entre nous, ajoute le Seigneur, à qui N. B. Père fait préciser d'un mot le sens et la portée de sa promesse. Notre idéal n'est plus celui du Juif, qui se contentait trop souvent de la prospérité temporelle et de la longévité ; il s'agit pour nous de la vie vraie et plénière, de la vie éternelle. La vie de l'éternité est commencée ici-bas dans la grâce, et nous connaîtrons « de bons jours » chez saint Benoît ; alors même qu'il n'y aurait que la vie présente, ne serions-nous pas les heureux de la terre? Mais, sans s'expliquer davantage sur le salaire réservé par Dieu à « son ouvrier », N. B. Père indique brièvement d'abord, puis de façon plus étendue, les conditions qu'il doit accepter.

Il y a des éliminations qui s'imposent. *Prohibe linguam tuam a malo...*

(Ps. XXXIII, 14-15) : s'agit-il de s'éloigner du mensonge et de renoncer à la fourberie proprement dite? Oui, sans doute ; mais on peut donner à ces paroles de l'Ancien Testament une valeur qui soit en fonction de l'économie nouvelle, une signification plus générale. Il y a un mensonge d'action impliqué parfois dans toute notre vie, un démenti pratique donné à notre foi, une secrète dualité : la charité nous invite, et l'égoïsme nous emporte ; nous sommes écartelés et tiraillés en sens contraire ; et, de fait, ce sont les basses sollicitations qui trop souvent triomphent. Nous communions chaque matin, mais nous demeurons nous-mêmes. Si vraiment nous voulons la vie, il faut commencer à réaliser en nous l'unité, la loyauté profonde.

Diverte a malo. Prenons résolument notre âme et éloignons-nous de ce qui est mauvais. Éviter, se détourner, ce ne serait pas assez : il importe de créer entre le mal et nous un glacis étendu, que ni lui ni nous ne puissions plus franchir ; c'est prononcer contre lui une sentence de bannissement perpétuel. Ne soyons pas de ces hommes que saint François de Sales compare à des malades à qui leur médecin a interdit le melon, sous peine de mort ; ils ne mangeront donc pas de melon, « mais ils s'inquiètent de s'en abstenir, ils en parlent et marchandent s'il se pourrait faire ; ils les veulent au moins sentir, et estiment bienheureux ceux qui en peuvent manger (1) ».

Et fac bonum. C'est l'élément positif de notre programme. Cette réflexion, si simple qu'elle paraît naïve, est pourtant bien souvent méconnue. Il en est trop qui dépensent le plus clair de leur intelligence et de leurs forces à prendre conscience des pièges dont est semée la vie et à les éviter ; il est des âmes toujours en arrêt, toujours ennuyées des résistances rencontrées, toujours soucieuses des petits grains de poussière ; leur énergie s'emploie en plaintes ou s'épuise dans un regard constant sur elles-mêmes. Sans doute, la délicatesse est bonne, mais il est dangereux de trop se regarder et de se grossir : s'il faut se connaître, il est surtout indispensable de connaître Dieu. Au fond, notre vie n'a pas pour dessein de fuir le péché et le néant, mais plutôt de s'établir dans l'être, de faire le bien, de joindre Dieu.

Inquire pacem... La citation du psaume XXXIII n'a pas été choisie au hasard et ne se poursuit pas comme machinalement. Lorsque l'unité, l'harmonie et l'ordre ont été rétablis chez nous, grâce à cette loyauté dont nous parlions plus haut ; lorsque le désaccord avec Dieu, avec nos frères, avec nous-même a cessé, et que c'est une chose définitivement conquise et assise, alors nous avons la paix : *tranquillitas ordinis.* La paix n'est donc pas la paresse, ni un faux désintéressement ; c'est l'attitude que prend spontanément notre âme unie à Dieu dans la charité. La paix,

(1) *Introd. à la Vie dévote*, I. P., chap. VII.

comme la joie, n'est pas précisément une vertu, mais le fruit de la plus haute des vertus : la paix est la fille de la charité (1). Cherchez-la sur place, dit le Seigneur, comme un trésor caché ; poursuivez-la au besoin. Elle aura parfois l'air de fuir, ne vous découragez pas ; ne vous irritez pas de ses lenteurs, qui d'ailleurs ne sont peut-être que vos lenteurs à vous. Il n'y a jamais motif de sortir de cette paix : ni événements, ni souffrances, ni fautes même ; car on ne corrige pas des erreurs avec du désordre, et le repentir n'est pas le trouble. L'Apôtre envisage la paix comme la clôture spirituelle qui maintient notre âme près de Dieu : *Et pax Dei, quae exsuperat omnem sensum, custodiat corda vestra et intelligentias vestras in Christo Jesu* (Philipp., iv, 7). Retenons qu'elle est tout à la fois la récompense, le fruit, l'indice et le facteur de notre vertu ; et chacun sait qu'elle est devenue la devise de la famille bénédictine.

Le psaume continue, mais son verset 16 est rappelé, sans être cité formellement. Dès que notre âme s'est ainsi tournée vers Dieu et pacifiée, le regard bienveillant du Seigneur se repose sur elle et son oreille est toujours penchée pour recueillir notre prière ; il se complaît dans cette beauté qu'a créée la lumière de ses yeux. C'est l'intimité désormais : *Qui adhaeret Domino unus spiritus est* (I Cor., vi, 17). La prière sera encore dans notre cœur, nous n'aurons pas encore ouvert les lèvres, que le Seigneur dira : je suis là, me voici.

> Quid dulcius nobis hac voce Domini invitantis nos, fratres carissimi? Ecce pietate sua demonstrat nobis Dominus viam vitae. Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera ejus, ut mereamur eum qui nos vocavit, in regno suo videre.

N. B. Père laisse échapper une exclamation joyeuse. Voyez, mes frères bien-aimés ! Y a-t-il rien au monde qui soit plus caressant, plus doux, que cette invite du Seigneur, et formulée en de pareils termes? C'est Dieu lui-même qui, dans sa tendresse, nous appelle à la vie et nous en montre le chemin. Allons, partons en pèlerinage vers Dieu, marchons d'un pas alerte, la tunique retenue dans la ceinture, afin que ses plis flottants ne nous embarrassent pas et que nous gardions toute notre vigueur : *Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes in manibus vestris* (Luc., xii, 35). Notre ceinture, c'est la foi, et la foi pratique,

(1) Cf. *S. Th.*, II^{a} II^{ae}, q. xxix, *De Pace.*

c'est-à-dire l'observance et l'habitude des bonnes œuvres : *Et erit justitia cingulum lumborum ejus, et fides cinctorium renum ejus* (Is., XI, 5). Conduits et guidés par les préceptes évangéliques (1), franchissons jusqu'au bout les étapes de ce divin voyage, afin de mériter de voir dans son royaume celui qui nous a appelés (2).

> In cujus regni tabernaculo si volumus habitare, nisi illuc bonis actibus currendo, minime pervenitur. Sed interrogemus cum Propheta Dominum, dicentes ei : *Domine, quis habitabit in tabernaculo tuo, aut quis requiescet in monte sancto tuo?* Post hanc interrogationem, fratres, audiamus Dominum respondentem, et ostendentem nobis viam ipsius tabernaculi, ac dicentem : *Qui ingreditur sine macula, et operatur justitiam; qui loquitur veritatem in corde suo; qui non egit dolum in lingua sua; qui non fecit proximo suo malum, et opprobrium non accepit adversus proximum suum.*

Alors vous voulez sincèrement marcher vers le sanctuaire de Dieu, notre roi, et y demeurer, avec lui, toute l'éternité? La société de Dieu, de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de Notre-Dame, des anges et des saints vous plaît? Vous connaissez maintenant la fin, vous la voulez aussi ; apprenez donc quels moyens y conduisent. « Il n'y a nulle chance de parvenir à ce royaume, si l'on n'y court par les bonnes œuvres. » Saint Benoît l'a dit déjà, mais il insiste et tient à mettre ce point en pleine lumière. Ce ne sont pas les privilèges qui nous sanctifient, et les grâces ne nous sauvent pas à elles seules. Il serait infiniment téméraire de se dire : « J'ai fait profession, je suis dans un milieu assainissant, je comprends bien les choses de la vie surnaturelle ; j'en parle à l'occasion avec abondance et clarté ; j'éprouve dans mes relations avec Dieu des tressaillements qui me montrent que je suis dans les voies élevées. Mon labeur a pris fin ». Non, il faut des actes, il faut marcher sans cesse, il faut courir. Les actes sont les fils de notre vie, ils la traduisent, ils la développent ; la vie

(1) Au lieu de l'expression *per ducatum Evangelii*, dont la signification semblait un peu vague, les plus anciens manuscrits (nous ne disons pas les meilleurs : cf. Introduction, p. III, IV) ont lu : *et calceatis in praeparatione Evangelii pacis pedibus, pergamus...*, réminiscence du chap. VI des Éphésiens (verset 15 ; remarquez qu'au verset 14 l'Apôtre recommande d'avoir les reins ceints : on a pu croire que saint Benoît citait largement ces deux versets).

(2) La meilleure leçon est peut-être : *eum qui nos vocavit in regnum suum videre*, citation de I THESS., II, 12.

n'existe que pour eux : l'acte est le terme dernier de toute vigueur vivante. Rappelons-nous l'histoire évangélique du figuier, à qui les feuilles pourtant ne manquaient pas, mais qui fut maudit et sécha sur place, parce que les fruits, c'est-à-dire les actes, faisaient défaut. Mais enfin, ne dit-on pas souvent que notre sanctification ne vient pas de nous et qu'il faut « se laisser faire »? Entendons-nous : il y a des œuvres préliminaires et de déblaiement, des œuvres de construction, des œuvres d'achèvement ; l'action de Dieu s'exerce en toutes, spécialement dans les dernières, mais nous ne sommes jamais dispensés d'agir, et les deux premiers moments demeurent bien à nous.

Que si nous avons besoin d'un supplément d'information, adressons-nous plutôt au Seigneur lui-même, et posons-lui avec le Prophète la question par où débute le psaume XIV. Pour nous autres chrétiens, il s'agit de la Jérusalem nouvelle et du vrai temple de Dieu : *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus, et habitabit cum eis* (APOC., XXI, 3). Dieu nous répond dans le même psaume et nous trace le chemin de son sanctuaire. Saint Benoît se borne à citer les versets 2 et 3, dont le sens est fort clair. Tout est enveloppé dans cette énumération rapide : les intentions, les paroles, l'accomplissement des desseins, les œuvres intérieures et les œuvres extérieures, une triple disposition de pureté, de droiture et de justice.

Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi, cum ipsa suasione sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus ejus tenuit, et allisit ad Christum.

N. B. Père paraphrase désormais largement la suite du psaume, et d'abord la première partie du verset 4 : *Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus.* Le sens littéral est relatif à l'attitude que prend en face de l'impie et en face du juste celui qui veut aller vers Dieu : il ne fait nul cas de l'un et réserve son estime pour le juste : *Timentes autem Dominum glorificat.* Mais saint Benoît a entendu le passage de l'attitude que prend celui qui cherche Dieu en face du mauvais, en face du diable (1), et toute sa doctrine est d'une grande sagesse.

(1) CASSIODORE, dans son *Exposition* sur ce psaume (P. L., LXX, 110), donne au verset 8 exactement le même sens que saint Benoît. Plus loin, après avoir parlé de l'homme courageux *qui mundi vitia cum suo auctore prostravit*, il ajoute ces mots qui rappellent encore un autre passage de la fin du Prologue : *Sed precemur jugiter omnipotentiam ejus, ut qui talia per nosmetipsos implere non possumus quae jussa sunt, ejus ditati munere faciamus* (*ibid.*, 111). Nous signalons simplement le rapprochement à ceux qu'intéresse la question des rapports de Cassiodore avec saint Benoît.

Il est naturel et prudent d'examiner sévèrement, de regarder bien en face les dispositions, les émotions, les affections qui se succèdent en nous et de les interroger : qui êtes-vous? d'où venez-vous? que venez-vous faire chez moi? quelles sont les conséquences dernières auxquelles vous m'entraînerez? Un homme avisé n'ouvre pas sa porte à tout venant; on ne laisse pas le premier venu s'asseoir au foyer de la famille. Reconnaître l'inspirateur réel de certaines tendances perfides et sournoises, l'auteur de certaines poussées secrètes est une sûre garantie.

Une fois reconnue la suggestion diabolique, une fois démasqué celui qui suggère, saint Benoît veut que, tout aussitôt et résolument, « nous repoussions l'une et l'autre loin des regards de notre cœur, et que nous n'en fassions nul cas ». Les formes de la tentation sont variées. Ce n'est jamais qu'avec humilité et en s'appuyant sur Dieu qu'il faut la repousser, mais il reste que souvent, pour la faire disparaître, le mieux est de négliger, de mépriser. Il y a des tentations sottes, des surprises, quelquefois de simples hantises physiologiques : passons outre. C'est le cas d'appliquer le précepte : *Neminem per viam salutaveritis.* Non seulement il ne faut pas se troubler, mais il ne faut même pas se raidir, ni se congestionner dans un effort inutile, ni combattre, ni protester convulsivement, ni rien changer dans notre vie.

Et pourtant, il est des cas où N. B. Père réclame de nous une tactique un peu différente. C'est lorsque la tentation est violente, ou qu'elle dure ; c'est surtout lorsqu'il s'agit de ce qui est notre tentation personnelle, domestique, habituelle, en affinité avec notre nature ; elle a été la tentation de notre enfance, elle nous a suivi comme une menace et comme un ange maudit, elle a grandi et vieilli avec nous, nous la retrouvons toujours vivace. Si nous ne voulons pas infailliblement succomber, il faut ramasser ce que nous avons d'énergie et de délicatesse, saisir avec vigueur, presque sans réflexion, par un acte spontané, ces rejetons d'enfer, ces fils de Babylone, et les broyer aussitôt contre la Pierre qui est le Christ (I Cor., x, 4) : c'est-à-dire s'armer de la foi, de la charité, de la prière, pousser un appel vers le Seigneur et porter notre âme dans la région de la paix. Saint Benoît cite, dans un sens allégorique et à la suite de plusieurs Pères (1), le dernier verset du psaume cxxxvi : *Beatus qui tenebit, et allidet parvulos tuos ad petram.*

(1) Origène, *Contra Celsum*, l. VII, 22. P. G., XI, 1453.
S. Hilaire, *Tract. in Ps.* cxxxvi, 14. P. L., IX, 784.
S. Ambroise, *De poenit.*, II, 106. P. L., XVI, 523.
S. Jérôme, *Epist.* XXII, 6. P. L., XXII, 398. *Commentariolum in Ps.* cxxxvi, apud *Anecdota Maredsolana*, vol. III, P. I, p. 94.
S. Augustin, *Enarr. in Ps.* cxxxvi, 21, P. L., XXXVII, 1773-1774.
Cassien, *Inst.*, VI, xiii.

Qui timentes Dominum, de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona, non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant, illud cum Propheta dicentes : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam*. Sicut nec Paulus Apostolus de praedicatione sua sibi aliquid imputavit, dicens : *Gratia Dei sum id quod sum*. Et iterum ipse dicit : *Qui gloriatur, in Domino glorietur*.

Alors que notre texte du psaume XIV signifie : le juste « honore ceux qui craignent Dieu », saint Benoît lisait : *Timentes autem Dominum magnificant*, « ceux qui craignent Dieu lui rendent gloire », et cette leçon lui fournit le développement qui suit.

Nous devons réaliser le bien, nous devons repousser le mal, et lorsque nous avons fait l'un et l'autre, il nous faut encore, sous peine de tout compromettre, veiller à n'en pas concevoir d'orgueil. Les vrais serviteurs de Dieu, ceux qui redoutent la sévérité de ses jugements sur les superbes, s'appliquent à faire refluer vers lui la causalité et comme la responsabilité de leur vertu. Ils glorifient Dieu en reconnaissant que rien ne leur vient d'eux-mêmes : ni la pensée, ni la volonté du bien, ni son accomplissement. Sans doute c'est, indivisiblement, notre acte et le sien, et nos mérites sont réels ; mais l'intervention de Dieu a de tels caractères de priorité, d'efficacité, de souveraineté, que l'honneur de notre propre justice remonte jusqu'à lui : *Sed ipsa in se bona, non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant* (1). Le psaume CXIII proclame hautement cette doctrine ; de même, le grand travailleur que fut saint Paul ne s'attribua rien de ses succès apostoliques (I Cor., XV, 10), et il rappela que tout chrétien ne pouvait non plus se glorifier que dans le Seigneur (II Cor., X, 17). Nous avons déjà entendu N. B. Père exprimer sa pensée sur ces délicates questions de la grâce ; ici encore, c'est de la saine et exacte théologie.

Il y aurait danger à rechercher avec curiosité et à considérer sans cesse le bien qui est en nous, mais il faut savoir le reconnaître tranquillement. Un examen de conscience un peu sérieux n'est complet qu'à la condition d'être distribué en deux colonnes : celle du mal dont nous sommes seuls responsables, celle du bien qui est l'œuvre de Dieu

(1) Cf. Cass., *Inst.*, XII, XVI. *Conlat.* III, XV.

en nous. Dieu aime à être remercié, et nous ne pouvons rendre grâces que d'un bienfait dont nous prenons conscience et que nous consentons à regarder.

Unde et Dominus in Evangelio ait : *Qui audit verba mea haec, et facit ea, similabo eum viro sapienti qui aedificavit domum suam supra petram : venerunt flumina, flaverunt venti, et impegerunt in domum illam, et non cecidit : fundata enim erat supra petram.*

Omettant quelques paroles du psaume (1), N. B. Père passe aussitôt à celles qui le terminent : *Qui facit haec non movebitur in aeternum.* Le juste ne tombera pas, il ne déchoira pas de son espérance ; il parviendra au temple de Dieu où il a désiré vivre. Mais, parce que cette conclusion était un peu brève, saint Benoît a jugé bon de la commenter par un texte emprunté au chapitre VII de saint Matthieu (24 sq.), où le Seigneur décrit la sécurité de celui qui écoute et accomplit sa parole : c'est un homme sage, il assoit l'édifice de sa perfection sur une base ferme et inébranlable. La Pierre, c'est donc encore le Christ : s'attacher à lui par la foi, l'aimer par-dessus toutes choses, nous fait partager sa solidité, sa stabilité éternelle.

Une maison ainsi bâtie peut résister à tous les assauts. Ils ne manquent pas dans une vie surnaturelle consciencieuse, dans une famille qui veut garder l'intégrité de sa foi monastique. Tout arrive, et de partout : la pluie, qui vient du ciel (2) ; les vents, qui sont de l'atmosphère ; les fleuves, les torrents, qui sont de la terre. Épreuves d'en haut, persécutions des puissances terrestres, vents qui transportent de l'autre côté des mers : une abbaye peut connaître tout cela : *Et non cecidit : fundata enim erat supra petram.*

Haec complens Dominus exspectat quotidie his suis sanctis monitis factis nos respondere debere. Ideo nobis propter emendationem malorum, hujus dies vitae ad inducias relaxantur, dicente Apostolo :

(1) S. AUGUSTIN (*Enarr. in Ps.* XIV, 4. P. L., XXXVI, 144) distingue, lui aussi, cette même portion du psaume, et dit qu'elle s'adresse aux débutants de la vie surnaturelle : *Sicut illa superiora pertinent ad perfectos, ita ea quae nunc dicturus est, pertinent ad incipientes.*

(2) Elle est mentionnée par l'Évangile, mais omise par saint Benoît.

An nescis quia patientia Dei ad poenitentiam te adducit? Nam pius Dominus dicit : *Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur, et vivat.* Cum ergo interrogassemus Dominum, fratres, de habitatore tabernaculi ejus, audivimus habitandi praeceptum : sed si compleamus habitatoris officium, erimus haeredes regni caelorum.

On a traduit diversement *Haec complens* : pour achever, pour mettre le comble à ses prévenances ; plutôt peut-être : cela dit (1), le Seigneur nous ayant invités, nous ayant montré le terme et tracé le chemin, ayant donné réponse à la question que nous lui adressions avec le Psalmiste sur les conditions d'entrée dans son tabernacle éternel, il ne lui reste plus qu'à attendre notre réponse à nous. Il attend tous les jours, avec une patience de Dieu, que nous nous mettions en devoir de nous rendre, par nos œuvres, à ses avertissements sacrés.

Par conséquent, *ideo*, puisque Dieu consent à attendre, notre vie d'ici-bas a le caractère d'une trêve, d'un délai ; la durée de nos jours n'est pour nous que le loisir ménagé par Dieu de nous corriger enfin. C'est l'enseignement de l'Apôtre (Rom., ii, 4) ; et le Seigneur, en Ézéchiel (xviii, 23), affirme ses desseins de miséricorde et de tendresse : il n'a nul souci de faire de nous des vaincus et des damnés, et il souhaite pour nous le bonheur beaucoup plus ardemment que nous-mêmes. N'est-ce pas ignorer l'intention même de la vie que la faire servir à des délais sans fin, d'autant plus périlleux que la trame peut se déchirer soudainement ?

Saint Benoît conclut : nous avons donc reçu de la bouche de Dieu une réponse complète à tout ce qu'il nous importait de savoir : Vous pourrez habiter un jour dans mon royaume, d'où l'on vous appelle, où l'on vous attend, mais à la condition que vous accomplissiez, dès maintenant, le devoir de celui qui y veut habiter ; on n'entre dans l'éternité qu'à la condition de faire les œuvres, de remplir les charges d'un vrai citoyen de l'éternité : *Audivimus habitandi praeceptum, sed si compleamus habitatoris officium* (2).

(1) Remarquer qu'immédiatement après le discours sur la montagne dont N. B. Père vient de citer la conclusion, l'évangéliste ajoutait : *Cum consummasset Jesus verba haec...* (Matth., vii, 28).

(2) Un copiste, étonné sans doute de cette phrase suspendue et un peu elliptique, l'a considérée comme la première partie d'une conditionnelle et a suppléé par la glose un peu froide : *erimus haeredes regni caelorum.* Et sur ces mots se termine le Prologue dans les trois plus anciens manuscrits : ils ont peut-être comme source commune un *codex* auquel manquait la dernière page du Prologue. (Voir notre Introduction.)

> Ergo praeparanda sunt corda et corpora nostra sanctae praeceptorum obedientiae militatura; et quod minus habet in nobis natura possibile, rogemus Dominum, ut gratiae suae jubeat nobis adjutorium ministrare. Et si fugientes gehennae poenas ad vitam perpetuam volumus pervenire, dum adhuc vacat et in hoc corpore sumus, et haec omnia per hanc lucis viam vacat implere, currendum et agendum est modo, quod in perpetuum nobis expediat.

Cette conclusion du Prologue semble destinée surtout à rassurer et à encourager les âmes qui frémissent devant les saintes exigences de la vie religieuse, et qui, une fois évanouie la première ferveur, une fois tombé l'enthousiasme des premiers jours, sont tentées de rebrousser chemin vers le monde. S'il est vrai que N. B. Père a écrit cette page à la dernière heure de sa vie, il avait eu le loisir d'accueillir de nombreux postulants et, dans le nombre, quelques-unes de ces natures molles, douillettes et frileuses, dont la bonne volonté est réelle, mais courte. Saint Benoît leur crie le *sursum corda* qui précède le sacrifice (1).

C'est l'homme tout entier qui doit entrer en campagne : le cœur d'abord, c'est-à-dire le lieu secret et central des grandes pensées et des fermes décisions ; le corps lui-même, qu'il faut entraîner par l'observance, sous peine de ressembler aux soldats en peinture ou aux figurants du théâtre, qui menacent toujours soit de frapper, soit de partir, mais qui de fait ne frappent et ne partent jamais. La vie monastique est en effet une école d'entraînement ; et, avant de s'y agréger, il est sage de s'assurer qu'on est résolu. Alors que nul ne peut, à son gré, se donner le génie littéraire ou prolonger sa taille d'une coudée, dans l'ordre des choses morales au contraire, nous pouvons obtenir toute la valeur et toute la taille que nous voulons. On ne nous demande pas des efforts musculaires ; on nous dit : vous vous inclinerez devant la sainte obéissance des préceptes, vous vous exercerez à l'accomplissement parfait d'une loi spirituelle. Ne pourriez-vous pas observer le silence? des femmes l'observent bien ; aimer la mortification? des enfants s'y adonnent : *Tu non poteris quod isti, quod istae?*

Admettons qu'il y ait entre la loi monastique et vous quelque désaccord partiel de tempérament, peut-être même de nature. Alors, dites-en

(1) Ces paroles sont l'écho des premiers paragraphes du Prologue.

un mot à Dieu ; il en dira un mot à sa grâce, il lui commandera de vous venir en aide, et elle vous rendra faisable ce que la nature vous portait à envisager comme « moins possible ». L'expression est souriante.

Aussi bien, ajoute saint Benoît, il est nécessaire d'être courageux. Vous voulez éviter l'enfer? — Oui. — Vous tenez vraiment à votre part de paradis? — Oui, certainement. — C'est bien ; mais laissez-moi vous redire que la vie est courte et qu'elle est une trêve. Nous avons le bonheur de n'avoir pas été surpris par la mort, alors que nous étions les ennemis de Dieu. Hâtons-nous, maintenant qu'il en est temps encore, de faire quelque chose pour Dieu, *currendum et agendum est;* hâtons-nous d'accomplir, à la lumière de cette vie (1), toutes ces bonnes œuvres que dans le ciel nous nous féliciterons éternellement d'avoir faites. Qu'est-ce que saint Paul pense maintenant des flagellations endurées, saint Laurent de son gril ardent, saint Benoît des épines où il s'est jeté, saint Benoît Labre de sa pauvreté? Il suffirait, pour couper court à tous nos atermoiements, de réfléchir un instant à ces graves conseils de N. B. Père.

Constituenda est ergo a nobis dominici schola servitii; in qua institutione nihil asperum nihilque grave nos constituturos speramus.

Tandis qu'il réconforte et aiguillonne les âmes, saint Benoît est amené à définir enfin la forme spéciale de vie religieuse qu'il vient leur offrir au nom du Seigneur : il s'était borné jusqu'ici à leur demander si elles voulaient la vie chrétienne dans toute son étendue. Une transition est ainsi ménagée pour passer à l'énoncé des règles monastiques.

Voici ce dont il s'agira chez nous, ce que nous avons le dessein d'établir avec le concours de votre générosité : *Dominici schola servitii.* Retenons à jamais cette définition de notre vie. Le monastère n'est pas un établissement de rapport, ni une maison de retraite, ni une succursale de l'Académie. Il est, sans doute, un lieu de loisir, de liberté, de repos (et tel est le sens primitif du mot *schola*, σχολή) ; mais ce loisir a pour fin l'étude des choses de Dieu et l'entraînement, l'éducation de ses soldats, de sa garde d'honneur. Les anciens ont donné le nom de *schola*, dit D. Calmet, aux lieux où l'on apprend les belles-lettres, les sciences, les arts libéraux, les exercices militaires ; de même aux compagnies

(1) Il faut lire *vitam*, qui est la seule leçon autorisée.

employées à la garde du palais et de la personne des princes, et aux appartements où elles logeaient et où elles s'exerçaient. Il n'est pas impossible non plus que N. B. Père ait songé à la *schola* ou lieu des réunions des collèges ou associations romaines (1).

La vie monastique est donc « l'école du service du Seigneur », l'école où l'on apprend à le servir, où l'on s'y exerce sans cesse, dans un noviciat qui durera la vie entière. Au fond, N. B. Père ne poursuit pas d'autre dessein que celui de Dieu même : *Nam et Pater tales quaerit, qui in spiritu et veritate adorent eum.* Servir Dieu, c'est adorer Dieu. Le service de Dieu se compose de deux éléments : le culte, l'exercice de la vertu de religion ; et, puisque tant vaut l'adorateur tant vaut l'adoration, la sanctification personnelle par la fidélité à la loi de Dieu, par l'union de notre volonté à la sienne. C'est une adoration *in spiritu*, venant de l'homme intérieur ; *in veritate*, sans qu'une seule faculté de l'homme soit exceptée, sans qu'une œuvre de charité ou une étude y échappe, sans aucun démenti dans les actes ou dans les dispositions. Et cette adoration enfin est collective, sociale, publique.

Nous espérons bien, dit saint Benoît, qu'un tel programme n'aura rien de terrible. N'ayez pas peur : la Règle est sage, elle n'a rien de pesant, rien de dur ni de désagréable. Elle est notablement plus douce, dans ses exigences préalables comme aussi dans ses prescriptions, que les codes monastiques d'Orient ; et N. B. Père, dans sa discrétion parfaite et son amour des âmes, a consenti à paraître un peu relâché. La vie bénédictine ne consiste pas essentiellement dans une mort, une mortification sans merci ; elle ne saurait être définie adéquatement : une vie de pénitence ou d'ascétisme violent. Mais enfin, pourra-t-on se demander, saint Benoît ne voile-t-il pas ici outre mesure l'austérité de sa Règle? Il veut n'effrayer personne : c'est un bon sentiment, mais ne se mettra-t-il pas en désaccord avec lui-même, lorsqu'il dira au chapitre LVIII : *Praedicentur ei dura et aspera per quae itur ad Deum?* La contradiction n'est qu'apparente ; et toutes choses vont être mises au point, avec un tact parfait, dans les paroles qui suivent.

> Sed et si quid paululum restrictius, dictante aequitatis ratione, propter emendationem vitiorum vel conservationem caritatis processerit, non illico pavore perterritus refugias viam salutis, quae non est nisi angusto initio incipienda. Processu vero

(1) Cf. G. Boissier, *la Religion romaine d'Auguste aux Antonins*, l. III, chap. III. Voir sur ce rapprochement une note intéressante de Dom Rothenhausler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti* (Münster, 1912), p. 37, note 4.

conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei...

Nous sommes d'abord avertis affectueusement et en termes mesurés de ne pas trop nous étonner si nous rencontrons un peu de mortification et de douleur sur le chemin qui mène à Dieu. Après tout, il y en a aussi sur la route qui conduit à l'enfer ; il faut même moins de souffrance pour se sauver que pour se perdre ; et si nous étions demeurés dans le monde, nous aurions expérimenté, cruellement peut-être, qu'il est la terre classique du chagrin, de la contrainte, des servitudes et de l'ennui. Et la souffrance du monde est le plus souvent de mauvaise qualité, basse, impure, déprimante ; mais elle peut être aussi saine et féconde, par exemple celle que réclame l'apprentissage d'un métier et toute espèce de formation intellectuelle ou pratique. Pourquoi voudrions-nous avoir moins à souffrir pour devenir religieux que pour devenir artisan, soldat, explorateur? Rien de grand ne s'obtient sans sacrifice : *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se abstinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam* (I Cor., ix, 25).

Il est, dans l'ordre moral, des gens qui ne souffrent plus : ceux qui appartiennent au bien sans réserve et dont la vie est devenue un paradis anticipé ; N. B. Père décrira plus loin ce bienheureux état des âmes parfaites. Ceux qui appartiennent au mal, également sans réserve, et dont la conscience est endormie, cautérisée, ne souffrent pas non plus : mais qui leur enviera jamais ce calme effrayant? Dans l'innombrable catégorie de ceux qui souffrent, il y a ceux qui font le mal sans pouvoir échapper au remords et goûtent déjà ainsi quelque chose de l'enfer ; il y a ceux qui font le bien habituellement, mais qui sont encore sollicités par le mal, et les degrés de cette classe sont aussi variés que les âmes.

Nous avons dit, c'est vrai, un adieu loyal au monde et brûlé nos vaisseaux, mais nous n'avons pas encore fait connaissance avec Dieu ; nous vivons comme suspendus entre ciel et terre, nous ressentons le vide, dont la nature a horreur. Il faut mourir, de cette mort volontaire et précieuse devant Dieu ; il faut entreprendre une nouvelle édition, une refonte complète de nous-mêmes. Rien ne se bâtira sans cette destruction préalable ; et c'est pourquoi N. B. Père pose en principe que la voie du salut *non est nisi angusto initio incipienda. Quam angusta porta et arcta via est quae ducit ad vitam!* avait dit le Seigneur (Matth., vii, 14). La porte est étroite, et nous sommes énormes ; nous sommes atteints d'obésité morale, pour avoir entassé en nous des affections, des habitudes, des systèmes, pour nous être répandus extérieurement sur toutes choses et avoir entraîné à notre suite mille *impedimenta;* l'heure est venue d'y renoncer ; nous ne passerons qu'à la condition de nous dégrossir : rappe-

lons-nous la fable de la belette ! Et cette diminution ne se fait pas sans douleur.

La cause de notre souffrance est donc unique, l'égoïsme, mais ses occasions et ses instruments sont multiples. Il y a d'abord les souffrances de la Règle ; c'est à elles que N. B. Père fait spécialement allusion ici, encore que son texte puisse très bien s'entendre de toute douleur monastique. Remarquons les termes dont il se sert pour caractériser ces rigueurs. Il y en aura le moins possible, *paululum*. Ce ne sont pas des limitations et des vexations arbitraires, laissées à l'initiative du religieux, pas même, dirait-on, au choix du législateur ou du supérieur ; elles se présenteront d'elles-mêmes, *processerit*, elles n'existeront que parce que la situation le réclame, elles seront déterminées par la nature des choses, elles naîtront des conditions mêmes de la société monastique, où, comme dans toute société, la paix ne règne qu'à raison des abandons partiels librement consentis par chacun. Parfois aussi, la mortification aura pour dessein la sauvegarde de notre charité envers Dieu ou la correction de nos mœurs. *Dictante aequitatis ratione :* tout est soumis à la loi d'une sage discipline.

D'autres souffrances viennent de nous-mêmes, de notre imagination maladive. Il en est que nous nous créons les uns aux autres. Les plus redoutables viennent de Dieu. Dieu aime les âmes, perles précieuses achetées au prix du sang de son Fils : *Domine, qui amas animas!* Mais il n'aime pas leur gangue, leur boue. Il veut être dans notre âme comme un être spirituel dans un être spirituel, comme une force dans une force qui se prête et qui accueille, et il veut que le mobile et le moteur soient proportionnés l'un à l'autre. Et Dieu, qui intervient personnellement, d'une façon immédiate et directe, à chacune des étapes de notre vie surnaturelle, se charge lui-même de nous purifier. C'est lui seul qui peut pénétrer dans les profondeurs de notre être, et jusqu'aux fibres les plus délicates. Il s'y emploie vraiment bien, par un procédé silencieux, intérieur et caché, adapté à notre situation de contemplatifs. Nous voici face à face avec Dieu ; toutes les distractions se sont évanouies ; nous sommes perdus dans la solitude, abandonnés dans un désert. Nous prenons une conscience aiguë de l'infinie pureté de Dieu et aussi de notre indignité personnelle ; la lumière inexorable tombe d'aplomb sur toutes nos souillures, sur toutes les plaies de notre cœur, et nous nous sentons sans défense devant la représaille divine. *Ego vir videns paupertatem meam in virga indignationis ejus* (Thren., iii, 1). C'est le purgatoire. C'est le supplice de saint Barthélemy. Comme Prométhée, nous sommes liés à notre rocher : le vautour divin viendra nous ouvrir la poitrine et y ronger tranquillement et sans trêve tout ce dont Dieu ne veut pas. On a mal partout ; toute l'âme est endolorie. Volontiers on s'en prendrait à tout et à tous.

Ah ! la bonne souffrance ! Ce sont les travaux d'approche de Dieu, et comme l'autre purgatoire, celui-ci conduit droit au ciel. *Non illico pavore perterritus refugias viam salutis.* Il ne faut pas s'effarer, perdre la tête, capituler et s'enfuir. Ceux qui acceptent sans faiblir ces exigences divines ; ceux qui, au lieu d'écarter la main du médecin et de mendier un peu partout des consolations, conservent assez de vigueur et de sang-froid pour ajouter une part de mortification intérieure et sarcler leur jardin, comme dit sainte Thérèse, ceux-là ont de l'avenir. Ceux qui, sous le pressoir, disent des tendresses à la justice infinie et, à travers leurs larmes, la bénissent de tout ; qui déclarent avec Job : quand bien même il me tuerait, j'espérerais en lui ; qui acceptent pour des siècles ces sévérités ardentes, pourvu que Dieu se donne enfin : ceux-là sont les candidats de la sainteté, Dieu leur sera aimable dans le temps et dans l'éternité. Ceux qui ne font rien de tout cela, je crois qu'il faut les plaindre ; ils ignoreront à jamais la joie la plus profonde qu'il y ait au cœur d'une créature, la joie qui fut au Calvaire, la joie d'être à Dieu sans réserve, comme une chose dont il fait ce qu'il veut, comme un trophée qu'il emporte où il lui plaît.

Que la souffrance vienne d'une façon disséminée ou sous une forme massive, qu'elle vienne de Dieu ou des hommes, elle est toujours supportable, si nous continuons de prier et d'être très fidèles à nos devoirs d'état. Le temps, cette merveilleuse invention de la miséricorde divine, n'émiette-t-il pas d'ailleurs, en quelque sorte, et n'atténue-t-il pas toutes nos douleurs : *momentaneum et leve tribulationis nostrae?* (II Cor., iv, 17) Même ici-bas, la souffrance ne durera pas toujours. Combien de temps? aussi longtemps que Dieu voudra ; aussi longtemps qu'il restera en nous quelque chose à brûler. C'est donc en partie notre générosité personnelle qui fixe la durée de la souffrance. A la longue, nous consentons à la solitude, nous y prenons goût ; des choses qui, autrefois, nous semblaient si nécessaires, ne nous intéressent même plus ; nous accomplissons sans effort ce qui nous avait d'abord paru impossible. Les passions tiraillent bien encore quelquefois notre vêtement de chair, mais leur voix se fait, de jour en jour, plus lointaine. *Retinebant nugae nugarum et vanitates vanitatum, antiquae amicae meae, et succutiebant vestem meam carneam, et submurmurabant : Dimittisne nos?... Et audiebam eas jam longe minus quam dimidius, non tanquam libere contradicentes eundo in obviam, sed veluti a dorso mussitantes, et discedentem quasi furtim vellicantes, ut respicerem* (1).

Processu vero conversationis et fidei (2)... L'habitude des observances

(1) S. Aug., *Confess.*, l. VIII, c. xi. P. L., XXXII, 761.

(2) S. Pach., *Reg.*, cxc : ... *Probatae fratres conversationis et fidei.* Mais saint Benoît se souvient plutôt de Cassien, *Conlat.* III, xv. Cassien, ayant rappelé après saint Paul (Phil., i, 29) qu'il nous faut souffrir avec le Christ, ajoute : *Hic quoque et*

monastiques, l'habitude de l'attachement à Dieu, l'habitude intellectuelle de voir notre vie dans sa relation à Dieu, tout cela nous désencombre et nous vide. Le cœur se dilate, s'élargit à la taille de Dieu : Dieu est au la ge chez nous, il y est libre et souverain. Et notre âme aussi est à l'aise chez elle : *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum... Latum mandatum tuum nimis.* Tous les conflits sont apaisés ; il n'y a plus que docilité joyeuse, une sainte et douce confiscation de notre volonté par la volonté du Seigneur, une appartenance plénière à toutes ses conduites. Une source de tendresse a jailli des profondeurs de notre désert, et ses eaux, d'une douceur sans nom, pénètrent comme un parfum liquide jusqu'aux confins des régions dévastées. C'est le toucher délicat de Dieu et son baiser substantiel. Et l'âme s'en va, elle court, elle chante : *Dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei.*

> ... ut ab ipsius numquam magisterio discedentes, in ejus doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemus, ut regni ejus mereamur esse consortes.

Des éditeurs ont cru que cette dernière phrase se rattachait logiquement et grammaticalement à *speramus;* ils ont traité comme une parenthèse le passage intermédiaire. Mais rien n'oblige à lire ainsi, et cette longue parenthèse semble peu conforme à la manière d'écrire de saint Benoît.

Le monastère est une école où l'on apprend à adorer Dieu ; cette école a un maître et n'en a qu'un : N. B. Père a prononcé son nom quand il a parlé de « la voie des commandements de Dieu ». Le maître, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ, puisque c'est par son Verbe que Dieu nous dit toutes choses. Saint Augustin a relevé maintes fois la nécessité du maître intérieur dans l'ordre des deux connaissances, naturelle et surnaturelle. L'enseignement extérieur ne fournit jamais la lumière ni l'impression intellectuelles ; toute sa fonction se borne à donner l'éveil et l'exemple, à analyser, à évoquer le lien inaperçu qui existe entre les principes et les conclusions ; en dehors de Dieu, il n'y a vraiment que des moniteurs. Quand l'Écriture, ou les Pères, ou l'Église nous parlent, c'est toujours l'enseignement de Dieu : *doctrina ejus.*

Il n'y a point de silence pour le Verbe, et la vie monastique nous est décrite comme une attention et une docilité constantes à cette voix qui

initium conversationis ac fidei nostrae et passionum tolerantiam donari nobis a Domino declaravit,

jamais ne se tait. C'est surtout dans les monastères que Dieu se plaît à communiquer de sa pensée, de ses desseins, de sa beauté. *Maria sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius.* Chaque matin, avant de communier à la chair et au sang du Seigneur, nous lui disons : *Fac me tuis semper inhaerere mandatis et a te numquam sep arari permittas.* Cette persévérance dans la doctrine durera jusqu'à la mort : Dieu n'est pas de ceux qu'on abandonne, lorsqu'on a fait connaissance avec lui ; elle ira même au delà, s'il est vrai que la forme la plus achevée du magistère de Dieu se trouve dans la vision intuitive.

La stabilité, élément essentiel de la Règle bénédictine, est introduite dès maintenant, d'une façon négative : *numquam discedentes*, et d'une façon positive : *in ejus doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes* (1). Ainsi aimablement présentée, elle ne saurait effrayer les âmes et leur paraître un fardeau ou une chaîne ; elle n'est que la fidélité à ce séjour béni, où nous sommes assurés de trouver la plénitude de la vie. Le premier principe, le fondement, le facteur et le terme de cette vie surnaturelle, c'est l'union à Notre-Seigneur Jésus-Christ : l'union à sa doctrine, l'union à sa souffrance, l'union à sa béatitude. N. B. Père revient ainsi, en terminant, à l'idée de la souffrance monastique comme prélude et rançon de notre entrée dans le royaume de Dieu : *Haeredes quidem Dei, cohaeredes autem Christi; si tamen compatimur, ut et conglorificemur* (Rom., viii, 17). De même que la stabilité, la souffrance est transfigurée : elle n'est plus qu'une collaboration glorieuse « aux souffrances du Christ » (I Petr., iv, 13), et le moine « patient » peut dire avec l'Apôtre : *Nunc gaudeo in passionibus pro vobis, et adimpleo ea quae desunt passionum Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia* (Col., i, 24).

Alors même que la Liturgie ne nous dirait pas de N. B. Père qu'il était tout enveloppé de clarté divine et comme déjà béatifié : *Tantaque circa eum claritas excreverat ut in terris positus in caelestibus habitaret*, nous reconnaîtrions à la fréquence de ces allusions au salut, au ciel, à Dieu, l'orientation habituelle de sa pensée : *Sanctus vir nullo modo potuit aliter docere quam vixit* (2). Son âme tout entière était tendue vers l'éternité. Cette préoccupation a déterminé la conception organique de la vie religieuse qu'il a instaurée dans l'Église : dans le cadre le plus naturel, la famille ; la recherche la plus haute, l'union à Dieu ; le terme le plus surnaturel, l'éternité. La vie présente n'est qu'un apprentissage, un essai, un noviciat d'éternité : c'est en vue de l'éternité qu'il y a pour nous des choses à abandonner, des choses à apprendre, des choses à conquérir.

(1) *In primis, si quis ad conversionem venerit, ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi perseveret* (S. Caesar., *Reg. ad mon.*, i).

(2) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xxxvi.

CHAPITRE PREMIER

DES DIVERSES ESPÈCES DE MOINES (1)

Il est possible de distribuer logiquement les soixante-treize chapitres de la Règle en différents groupes, à la condition d'observer que ces divisions n'ont point d'arêtes vives, et que N. B. Père, comme tous les anciens, alors même qu'il s'agit de dispositions législatives, donne à sa pensée une forme vivante et souple, sans souci des redites et d'un apparent désordre.

Dans toute société véritable, deux éléments sont à distinguer : la constitution et la législation. Saint Benoît décrit brièvement, dans les trois premiers chapitres, la structure organique de la société monastique : ce qu'elle est substantiellement, ce qu'elle n'est pas (I) ; son fondement et son lien : l'autorité de l'Abbé (II) ; ses membres et leur part dans le gouvernement (III). Vient ensuite ce qui a trait à la forme spirituelle de notre vie, à l'éducation surnaturelle de chacun (IV-VII). C'est là ce qui nous semble former la constitution du monastère ; le reste est relatif à sa législation : nous en reconnaîtrons plus tard les subdivisions.

> De generibus monachorum. — Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Primum coenobitarum, hoc est monasteriale, militans sub regula vel Abbate.

Le premier mot de la sainte Règle est celui de « moine » (2). Il vient du grec μοναχός, dont la signification primitive est la même que celle de μόνος : seul, unique, simple. Lorsque, dans l'antiquité chrétienne, certains

(1) Nous traduisons les titres des chapitres. Encore qu'ils soient donnés par tous les manuscrits, avec quelques légères variantes, les critiques se demandent s'ils sont réellement de saint Benoît. Les motifs allégués contre cette attribution ne sont pas toujours bien convaincants ; voir, par exemple, Wölfflin, *Benedicti Regula monachorum*, Praef., p. x. Nous reproduisons le texte latin des titres au début de la première péricope de chaque chapitre.

(2) Haeft., l. III, tract. I, *De nomine monachorum*.

fidèles s'isolèrent, tout en restant dans le monde, des conditions de la vie ordinaire, et bientôt de la société elle-même, afin de se livrer, seuls ou en commun, aux pratiques de l'ascétisme surnaturel, on les nomma parfois μοναχοί, μονάζοντες : les séparés, les isolés, les solitaires (1); et l'appellation est courante au quatrième siècle. Un poète païen du début du cinquième, Rutilius Numatianus, souligne méchamment son sens originel :

Squalet lucifugis insula plena viris :
Ipsi se monachos graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo vivere teste volunt (2).

L'idée d'unité qu'implique le nom des moines a permis de les définir de façons diverses renfermant toutes une part de vérité : ceux qui vivent dans la solitude (3), ceux qui veulent introduire l'unité et la simplicité dans leur vie, ceux qui s'occupent de Dieu seul et ne songent qu'à s'unir à lui. *Monachi, hoc est, Christiani, qui ad unum fidei opus, dimissa saecularium rerum multimoda actione, se redigunt*, dit Paul Orose (4) ; et saint Denys (5) : « Nos pieux maîtres ont nommé ces hommes tantôt thérapeutes, à cause du culte sincère par lequel ils adorent la divinité, et tantôt moines, à raison de cette vie d'unité sans partage par laquelle, ramenant leur esprit de la distraction des choses multiples, ils le portent vers l'unité divine et vers la perfection du saint amour ».

Dans la pensée des anciens, le nom de moine est générique : il désigne toutes les catégories de fidèles qui ont renoncé au monde pour se vouer à la perfection ; pendant longtemps, être religieux et être moine fut tout un, et les choses sont encore telles en Orient. Mais, avec l'apparition des formes de vie religieuse consacrées plus directement au ministère des âmes, le terme de moine est devenu spécifique : il n'appartient plus actuellement qu'aux fils de saint Benoît et à ceux de saint Bruno, encore que la coutume se soit établie en France de le donner à ceux de saint François et de saint Dominique ; saint Thomas et saint Bonaventure avaient seulement revendiqué pour leurs frères, dans leur polémique avec l'Université de Paris, la qualité de religieux.

Si nous voulions aujourd'hui tracer la carte de la vie religieuse, établir une classification, nous pourrions répartir assez exactement les religieux en cinq groupes, d'après leur ordre d'apparition historique (je ne dis rien des religieuses, qui sont de physionomie innombrable et de toute couleur) :

(1) Cf. Cass., *Conlat.* XVIII, v.
(2) *Itinerarium*, l. I, 489 sq.
(3) S. Augustin explique comment les cénobites eux-mêmes, encore que plusieurs numériquement, peuvent cependant être appelés μόνος, puisqu'ils n'ont qu'un cœur et qu'une âme (*Enarr. in Ps.* cxxxii, 6. P. L., XXXVII, 1732-1733).
(4) *Histor.*, l. VII, c. xxxiii. P. L., XXXI, 1145.
(5) *De Hierarchia ecclesiastica*, c. vi.

les moines, les chanoines réguliers, les *frati* ou religieux mendiants, les clercs réguliers, les séculiers réunis en congrégation avec ou sans vœux.

A l'époque de saint Benoît, on comptait seulement quatre espèces de moines ; et la division était si manifeste et si constante que N. B. Père n'insiste pas. Saint Jérôme et Cassien (1) avaient signalé, pour l'Égypte, trois espèces de moines. Saint Benoît reproduit en partie leurs paroles ; et il mentionne, comme Cassien (2), une quatrième catégorie. Mais, tandis que Cassien y fait entrer les faux anachorètes, transfuges de la vie cénobitique, elle comprend pour saint Benoît (3) l'espèce des moines vagabonds et coureurs, les « gyrovagues ». Cassien et les Pères d'Orient les connaissaient bien (4), mais la triste institution avait pris de tels développements que saint Benoît put lui donner son nom propre : il se trouve chez lui pour la première fois, mais peut-être existait-il déjà dans l'usage.

Les cénobites (ceux qui vivent en commun : κοίνος, βίος) sont cités les premiers, parce que saint Benoît, à la suite de beaucoup de Pè. es (5), leur donne ses préférences. Cassien, voyant dans la chrétienté de Jérusalem une vraie famille religieuse, les considérait comme les premiers, même historiquement (6). Puisqu'il sera parlé des cénobites à loisir au cours de cette Règle qui leur est destinée, saint Benoît se borne à signaler en quelques mots leurs traits caractéristiques. Ils ont la vie commune ; ils habitent dans un monastère, qui est le cadre de la stabilité. Ils militent, c'est-à-dire qu'ils tendent ensemble, dans un effort commun et conver-

(1) *Tria sunt in Aegypto genera monachorum. Unum, Coenobitae, quod illi Sauses gentili lingua vocant, nos* in commune viventes *possumus appellare. Secundum, Anachoretae, qui soli habitant per deserta... Tertium genus est quod Remoboth dicunt, deterrimum atque neglectum... Hi bini vel terni, nec multo plures simul habitant, suo arbitratu ac ditione viventes* (S. Hieron., *Epist.* XXII, 34. P. L., XXII, 419). Cassien a reproduit ce tableau en le complétant : *Tria sunt in Aegypto genera monachorum, quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnimodis evitandum. Primum est coenobiotarum, qui scilicet in congregatione pariter consistentes unius senioris judicio gubernantur... Secundum anachoretarum, qui prius in coenobiis instituti jamque in actuali conversatione perfecti solitudinis elegere secreta... Tertium reprehensibile Sarabaitarum est. — (Anachoretae) in coenobiis primum diutissime commorantes, omnem patientiae ac discretionis regulam diligenter edocti, ... dirissimis daemonum proeliis congressuri penetrant heremi profunda secreta. — Emersit post haec illud deterrimum et infidele monachorum genus... etc..., bini vel terni in cellulis commorantur, non contenti abbatis cura atque imperio gubernari...* etc... (*Conlat.* XVIII, iv ; *Inst.*, V, xxxvi [cf. aussi *Conlat.* XVIII, vi] ; *Conlat.* XVIII, vii).

Toutes les anciennes formes de la vie monastique, même les moins recommandables, sont représentées, aujourd'hui encore, sur la « sainte montagne de l'Athos ».

(2) *Conlat.* XVIII, viii.

(3) Saint Benoît range dans la classe des sarabaïtes ces moines qui vivent seuls, en faisant leur volonté propre : ... *aut certe* singuli *sine pastore.*

(4) Cf. D. Besse, *les Moines d'Orient*, chap. ii.

(5) Par exemple S. Jean Chrysost., *In Matth.*, *Hom.* LXXII. P. G., LVIII, 671-672. — S. Basile, *Reg. fus.*, vii. — S. Jérôme, *Epist.* CXXV, 9. P. L., XXII, 1077.

(6) *Conlat.* XVIII, v.

gent, vers un même but, une même victoire : la perfection et la perfection conventuelle. Ils ont une règle : de telle sorte que les conditions foncières de leur vie soient fixées et nullement laissées à l'arbitraire ; ce n'est pas d'ailleurs nécessairement une règle écrite, ce peut être un ensemble de coutumes. *Vel Abbate :* remarquons une fois pour toutes que dans la langue de saint Benoît la disjonctive *vel* a souvent la valeur de la copulative *et :* c'est le cas présentement. Si précises que soient la règle ou les coutumes, il y a mille choses qu'elles ne déterminent pas ; c'est au pouvoir vivant de l'Abbé qu'il appartient d'interpréter la règle et d'en établir le sens. Les cénobites ont à leur tête un Abbé, c'est-à-dire un père : ils constituent donc une famille.

Deinde secundum genus est anachoretarum, id est, eremitarum, horum qui non conversionis fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna, didicerunt contra diabolum, multorum solatio jam docti, pugnare ; et bene instructi fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi, securi jam sine consolatione alterius, sola manu vel brachio, contra vitia carnis vel cogitationum, Deo auxiliante, sufficiunt pugnare.

La deuxième espèce de moines est celle des anachorètes (ceux qui vivent à l'écart, dans la retraite : ἀνὰ, χωρέω) ; saint Benoît ne les distingue pas, comme le fera saint Isidore (1), des ermites ou habitants du désert (ἔρημος). La vie anachorétique a toujours existé dans l'Église (2), mais elle n'est plus représentée aujourd'hui que sous sa forme mitigée, chez les Chartreux, les Camaldules... ; sans doute y a-t-il encore quelques ermites dans les solitudes et des reclus près de certains monastères. A l'origine du monachisme, les anachorètes furent innombrables, et c'est même par eux que la vie religieuse a commencé, dès le troisième siècle, avec saint Paul de Thèbes, saint Antoine, saint Hilarion, imitateurs d'Élie et de saint Jean-Baptiste. Les lois ecclésiastiques n'avaient pas encore eu le loisir de réglementer l'état religieux : se faisait anachorète qui voulait, avec ou sans maître, sous le costume et le régime de son choix. Et nous savons de quelle façon très simple N. B. Père lui-même devint ermite et fit profession (3).

(1) *De ecclesiasticis officiis*, l. II, c. XVI. P. L., LXXXIII, 794-795.
(2) Cf. VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie*, art. *Anachorète*.
(3) S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. I.

Il connaissait donc par son expérience personnelle la vie anachorétique ; il l'avait pratiquée avec une ardeur généreuse. Il n'ignorait ni ses charmes, ni les tentations terribles et les illusions extraordinaires auxquelles elle se prête aisément (1). L'homme ne se suffit pas : nous avons besoin d'un appui, et nous le trouvons dans un milieu social intelligent et aimé. Il nous faut des exemples, des encouragements, des directions. Mais il n'y a aucune émulation surnaturelle dans la solitude. Nous n'avons point dans la présence, le regard, l'exemple d'autrui ce supplément extérieur de conscience, qui est à la fois si précieux, si sûr et si doux. Nous n'avons point à exercer la charité fraternelle, ce qui est pourtant le plus clair indice que nous ayons de notre charité envers Dieu. Dans la solitude, l'imagination se monte, les sens s'exaspèrent ; et, pour peu que le diable intervienne directement, c'est le désarroi complet, c'est le vice ou le désespoir. Et puis n'est-ce pas la paresse, l'instabilité, la superbe, une misanthropie naturelle, qui poussent telle âme au désert? Il ne suffit pas de fuir les hommes pour échapper à la tyrannie de ses passions, comme le prouvent maintes histoires racontées dans les Vies des Pères, par exemple celle du moine porté à la colère qui, s'étant échappé du monastère pour n'avoir plus l'occasion de se fâcher, la retrouva bientôt dans les indocilités de sa cruche (2). On peut lire les observations de saint Ephrem sur les périls de la vie érémitique et, à une époque postérieure, celles de saint Ives de Chartres (3).

Bien loin de méconnaître la sublimité de la vie anachorétique, N. B. Père l'estime trop parfaite pour être accessible à toutes les âmes, et il élève très haut les conditions préalables à une entrée prudente dans une telle voie. Avec Cassien, saint Nil (4) et d'autres anciens, il requiert d'abord que le candidat ne soit plus dans la jeune ferveur de sa conversion, de sa vie religieuse (*conversionis* ou *conversationis*). Les moines sont comme le vin, qui se bonifie en vieillissant. La ferveur et le bouillonnement des débuts sont nécessaires, puisque c'est grâce à cette fermentation que l'âme se défait d'une multitude de petites impuretés qui l'alourdissent. Mais cette forme de ferveur est transitoire ; à mesure que le travail intérieur d'élimination s'accomplit et que les éléments étrangers se précipitent, elle fait place à une ferveur de charité épurée, claire, *defaecata*. L'ermite futur devra donc faire ses preuves, pendant de longues années, dans un monastère, apprendre la tactique spirituelle et passer maître dans l'art de combattre le diable, avec le

(1) Lire toute la *Conférence* XIX de Cassien.

(2) *Verba Seniorum :* Vitae Patrum, III, 98. Rosweyde, p. 515.

(3) S. Ephr., *De humilitate*, c. LVIII sq. (Opp. graec. lat., t. I, p. 315-317). *Paraen.* XXIII, XXIV, XXXVIII, XLII (t. II, p. 102, 107, 136, 154). — Yvon. Carnot., *Epist.* CXCII et CCLVI. P. L., CLXII, 198, 260.

(4) *Tractatus ad Eulogium*, 32, P. G., LXXIX, 1135. *Epist.*, l. III, *Ep.* LXXII, P. G., LXXIX, 422.

secours, « la consolation » (παράκλησις) de tous ses frères. C'est seulement lorsqu'il se sera bien exercé, bien entraîné, dans le rang et la lutte collective, pour le combat singulier du désert, qu'il sera capable d'affronter, sans appui étranger désormais, ne comptant plus que sur Dieu et sur la vigueur de sa main et de son bras, la lutte contre les vices de la chair et de l'esprit. Enfin la permission de l'Abbé garantira le moine de toute présomption (1).

La carte de la vie religieuse s'est modifiée, mais la nature humaine est demeurée la même, et la tentation de quitter la communauté pour se faire ermite est de tous les temps. Ce désir peut apparaître dès le noviciat, soit que Dieu appelle réellement une âme dans la solitude, soit que notre égoïsme, affolé par tous les renoncements qu'exige une vie si nouvelle, nous persuade à tort que nous nous sommes trompés, que nous n'avons pas assez de silence, que toutes sortes de contacts ennuyeux déconcertent la liberté de notre prière. La tentation peut naître plus tard et venir d'un tempérament maladif et misanthrope ou d'un mysticisme de mauvais aloi ; sous prétexte que la contemplation pure est l'idéal, et la vie cartusienne reconnue plus parfaite par l'Église, on fatiguera son Abbé jusqu'à ce qu'il ait consenti à un départ qui n'est souvent que le prélude de tristes pérégrinations. Ou bien on cherche à se constituer un peu de vie anachorétique à l'intérieur du monastère. On se fait une petite vie à part ; on se tient à distance de l'Abbé et des frères. Les conditions de paix et de loisir qu'offre le monastère profitent non plus à Dieu et à la charité, mais au moi. Hélas ! il n'y aura jamais une ombre de vrai bonheur pour ce moine ; il ne rencontrera jamais Dieu ; il mourra prosaïquement, captif de ses aises et de ses manies de vieux garçon, pétrifié et bouffi dans son égoïsme. Retenons bien la recommandation de l'Apôtre : *Consideremus invicem in provocationem caritatis et bonorum operum, non deserentes collectionem nostram, sicut consuetudinis est quibusdam, sed consolantes, et tanto magis quanto videritis appropinquantem diem* (Hebr., x, 24-25).

Tout en maintenant le principe des vocations extraordinaires, il est permis de considérer la vie cénobitique comme plus naturelle que la vie anachorétique. *Non est bonum esse hominem solum.* Le silence absolu, dit sainte Hildegarde, est « inhumain », c'est-à-dire au-dessus ou au-

(1) Cf. Sulp. Sever., *Dial.* I, c. xvii. P. L., XX, 195. Les conciles ont dû souvent s'occuper des anachorètes, et celui de Vannes, en particulier, décrétait en 465 : *Servandum quoque de monachis, ne eis ad solitarias cellulas liceat a congregatione discedere, nisi forte probatis post emeritos labores, aut propter infirmitatis necessitatem asperior ab abbatibus regula remittatur. Quod ita demum fiet, ut intra eadem monasterii septa manentes, tamen sub abbatis potestate separatas habere cellulas permittantur* (Mansi, t. VII, col. 954). L'histoire montre que la vie anachorétique a presque toujours été tempérée de cénobitisme, et que les solitaires d'Orient se groupaient en communautés, ou du moins prenaient des compagnons, acceptaient des disciples, se visitaient de loin en loin.

dessous de l'humanité (1). Toutes choses ne se font bien qu'en famille : les étoiles elles-mêmes sont groupées en constellations. Rachetés tous ensemble dans le Seigneur, nous nous sanctifions tous ensemble en lui, pour communier tous pleinement à cette société si étroite des Personnes divines : *Quod vidimus et audivimus annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre, et cum Filio ejus Jesu Christo* (I Joann., I, 3). Notre vie d'éternité sera donc, elle aussi, cénobitique ; et saint Thomas explique comment la société de nos amis deviendra, même alors, un élément de béatitude (2). Il y a sagesse à ne pas concevoir notre vie du temps sur un plan différent de l'éternelle.

> Tertium vero monachorum deterrimum genus est sarabaitarum, qui nulla regula approbati, experientia magistra, sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur. Qui bini aut terni, aut certe singuli sine pastore, non dominicis, sed suis inclusi ovilibus, pro lege eis est desideriorum voluptas : cum quidquid putaverint vel elegerint, hoc dicunt sanctum, et quod noluerint, hoc putant non licere.

N. B. Père a éliminé la vie anachorétique, parce que la prudence l'interdit à la grande majorité des hommes ; il repousse, pour de tout autres motifs, le régime des sarabaïtes, qui est, dit-il, détestable. Cassien attribue au mot « sarabaïte » une origine égyptienne : *Ab eo quod semetipsos a coenobiorum congregationibus sequestrarent ac singillatim suas curarent necessitates, Aegyptiae linguae proprietate sarabaitae nuncupati sunt* (3) ; peut-être vient-il plutôt du terme araméen *sarab*, qui signifie rebelle, réfractaire (4). Pour comprendre comment il a pu se rencontrer, durant plusieurs siècles, des moines comme ceux que décrit maintenant saint Benoît, rappelons-nous que l'Église n'avait pas encore entouré l'accès de l'état religieux d'une série de précautions destinées à éloigner les indignes, les incapables, les instables. On pouvait se borner à prendre soi-même ou à recevoir un habit religieux, à se couper les cheveux ; puis,

(1) *Regulae S. Bened. Explanatio.* P. L., CXCVII, 1056.
(2) *S. Th.*, Ia IIae, q. IV, a. 8.
(3) *Conlat.* XVIII, VII.
(4) Cf. Calmet, *in h. l.* — Gazet, dans sa note sur le passage précité de Cassien.

sans noviciat préalable, sans faire partie d'une communauté régulièrement constituée, pourvu qu'on témoignât, par certains actes extérieurs, avoir renoncé au monde et s'être tourné vers Dieu, on était moine et, selon la langue du temps, « converti ». On était tenu à la chasteté, à un certain degré de pauvreté ; mais où était l'obéissance?

Les sarabaïtes auraient pu dire : « Mais nous reconnaissons théoriquement que l'obéissance est impliquée dans le concept du monachisme ; nous sommes même tout disposés à obéir ; qu'ajouterait à la perfection de nos dispositions intérieures la prestation matérielle de l'obéissance? » Saint Benoît prévient et déjoue de tels sophismes. C'est seulement l'obéissance effective et pratique qui montre la réalité des dispositions intérieures ; et l'on n'obéit que si l'on est commandé, si l'on a une règle. Or, les sarabaïtes n'ont aucune règle pour les éprouver, pour les authentiquer vrais religieux : *nulla regula approbati.* C'est l'expérience qui sert de pierre de touche, qui enseigne au moine et aux autres ce qu'il vaut réellement, *experientia magistra* (1). Loin d'être cet or véritable qui se soumet volontiers à l'épreuve de la fournaise et qui en sort victorieux, pur de tout alliage, celui qui ne consent pas à passer au creuset d'une règle est convaincu d'avance d'être mou et vil comme le plomb. La vie des sarabaïtes est un mensonge patent. Ils mentent tout à la fois au siècle et à Dieu : au siècle, dont ils ont dépouillé la livrée extérieure et à qui néanmoins leurs œuvres restent fidèles ; à Dieu, qu'ils trahissent tout en professant lui être consacrés. Leur vie est séculière, alors que leur tête est rasée.

Mais encore, s'ils n'ont pas de règle écrite, peut-être ont-ils une règle vivante dans la personne d'un Abbé? Non : ils se réunissent deux ou trois, de telle sorte que nul ne s'arroge une autorité quelconque ; ou même, ce qui est plus commode encore, ils vivent seuls, dans un ermitage. Et ils constituent ainsi un bercail sans pasteur, un bercail qui n'appartient point à un maître, ni au Seigneur, mais qui est bien à eux : *non dominicis sed suis inclusi ovilibus.* Leur règle, c'est ce qui leur plaît, c'est leur désir, leur caprice du moment. Non qu'ils se proposent formellement d'appartenir à leur seule volonté propre : ils se persuadent peut-être obéir à une règle ; mais ils se créent à eux-mêmes la règle des mœurs. Ce qu'ils ont pensé et résolu, ils l'appellent saint (2), et ce qu'ils ne veulent pas, ils l'estiment illicite.

Nous avons là, et dans des termes d'une énergie singulière, la description d'un état psychologique qui est trop commun et qui constitue le plus redoutable des périls. Si la race des sarabaïtes a disparu historiquement, l'esprit qui l'animait peut toujours renaître. L'homme a la triste

(1) Cette leçon est plus autorisée à tous points de vue que la leçon *experientia magistri;* elle est empruntée à Cassien, *Conlat.* XIX, vii.

(2) Réminiscence d'un proverbe romain, cité plusieurs fois par S. Augustin ;

facilité de voir les choses non comme elles sont, mais comme il est, de faire le monde à son image et ressemblance. Dans l'ordre moral et de la volonté, où l'erreur ne se traduit pas, comme dans une expérience de laboratoire, par le châtiment matériel et immédiat d'un insuccès ou d'une explosion, nous arrivons à colorer toutes nos décisions, à canoniser ce que nous faisons, à adorer ce qui nous plaît. C'est l'illusion (1). Grâce à elle, on en vient à motiver les actes les plus injustifiables par des considérations de bon ordre et à ériger en prescriptions de la conscience ce que suggèrent les pires passions. Quel est le révolutionnaire qui se propose simplement de troubler l'ordre social? l'hérétique qui ne se persuade pas servir l'Église? Et quand les moines de Vicovaro essayèrent d'empoisonner saint Benoît, leur bonne foi féroce dut s'appuyer sur de hautes considérations d'intérêt général. Nulle part on n'arrive plus aisément que dans la vie religieuse à se cautériser la conscience et à la retourner bout pour bout; l'axiome antique se vérifie : *Corruptio optimi pessima.* Et c'est le résultat de tout un travail de diplomatie intérieure, d'une opération de chimie mentale : « J'ai voué la perfection. Elle m'impose un joug que je n'ai plus le courage de porter : faudra-t-il donc abandonner le monastère? Je suis un ancien maintenant; cette obéissance menue est bonne pour la période de formation. Après tout, n'y a-t-il pas des accommodements avec la loi, des interprétations légitimes? Ceci encore n'est-il pas la perfection? » Et on convertit doucement la loi en sa volonté, jusqu'à ce que la fascination du moi occupe tout le champ de la vision intérieure; l'apostasie complète arrivera à son heure. Sans doute, toute tendance à s'isoler de la communauté, toute culture irrégulière d'une idée personnelle n'aboutit pas à de pareils excès : mais il suffit de savoir de quels précipices est bordé le chemin des sarabaïtes et où il peut aboutir, pour que la prudence nous fasse un devoir de l'éviter. Si nous pouvions profiter des effroyables expériences d'autrui ! Il n'y a de sécurité que dans la voie de l'obéissance absolue et dans la vie conventuelle régie par un Abbé.

Quartum vero genus est monachorum, quod nominatur gyrovagum, qui tota vita sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluptatibus et gulae illecebris servien-

celui-ci rappelle que Tychonius fait dire aux Donatistes : *Quod volumus sanctum est. Epist.* XCIII, 14, 43. P. L., XXXIII, 328, 342. *Contra Epist. Parmeniani*, l. II, c. XIII. P. L., XLIII, 73. *Contra Cresconium Donatistam*, l. IV, c. XXXVII. P. L., XLIII, 572.

(1) Lire, dans les *Conférences spirituelles* du P. FABER, celle qui traite des illusions,

tes, et per omnia deteriores sarabaitis; de quorum omnium miserrima conversatione melius est silere quam loqui.

Il semble qu'il soit difficile de trouver une forme de vie religieuse plus dégradée que celle des sarabaïtes : pourtant, il y avait pis encore. Après tout, les sarabaïtes pouvaient prier et travailler; leur bercail n'était pas celui du bon Pasteur, mais enfin ils en avaient un, ils avaient un commencement de demeure monastique; peut-être rencontrait-on çà et là de bonnes âmes parmi eux; en tout cas, le spectacle de leur inobservance n'était que pour quelques-uns. Mais les gyrovagues étalent au grand jour et en tous lieux leur misère morale, et elle est sans mesure.

Ils ont fait le seul vœu de pauvreté et avec l'intention de ne point s'enfermer dans une clôture, mais de s'en aller vivre, de par le monde, aux dépens d'autrui. Toute la vie se passe sur les chemins; on voit du pays, on cause avec tous. On vient frapper dévotement à la porte des monastères et des ermitages, de telle sorte que le prétexte de la fatigue, le respect qu'inspire l'habit religieux, les soins attentifs que l'on accorde aux hôtes de passage, leur assurent une vie douce et une cuisine appétissante (1). Au bout de trois ou quatre jours, le gyrovague prend congé, la besace bien garnie de provisions. Il a grand soin de ne se fixer nulle part; il aurait fallu prendre les mœurs de la « celle » qui offrait l'hospitalité. Il disparaît au bon moment, et avant d'être mis en demeure de prendre part au travail commun. C'est le parasite de la vie monastique, un vagabond plutôt qu'un moine (2). On devine le débraillé, la vulgarité, l'immoralité, le caractère redoutable de ces gens-là. Ils déconsidèrent la vie religieuse, et saint Augustin, dans un passage dont s'inspire N. B. Père, les dépeint comme étant suscités dans ce dessein par le diable : ... *Tam multos hypocritas sub habitu monachorum usquequaque dispersit, circumeuntes provincias, nusquam missos, nusquam fixos, nusquam stantes, nusquam sedentes. Alii membra martyrum, si tamen martyrum, venditant*, etc. (3).

(1) Cf. S. Isidori Pelus., *Epist.*, l. I, *Ep.* XLI. P. G., LXXVIII, 207.
Au lieu de *voluptatibus*, les meilleurs manuscrits ont *voluntatibus;* ce qui rappelle ce passage des *Verba Seniorum : Oportet nos..., in congregatione manentes, non quae nostra sunt quaerere, neque servire propriae voluntati* (*Vitae Patrum*, V, xiv, 10. Rosweyde, p. 618). Voir aussi l'*Historia monachorum* de Rufin, c. xxxi. Rosweyde, p. 484.

(2) La *Regula Magistri*, xx, trace un portrait peu flatté du gyrovague; lire aussi le chapitre viii des *Constitutiones monasticae* qui figurent dans les Œuvres de S. Basile. P. G., XXXI, 1367 sq.

(3) *De opere monachorum*, c. xxviii. P. L., XL, 575. — Au livre X des *Institutions*, chap. vi, Cassien décrit le moine paresseux en des termes qui rappellent ceux de saint Augustin.

En résumé, ni recueillement, ni prière, ni travail, ni mortification, ni stabilité, ni obéissance ; et, sur tous ces points, les gyrovagues sont inférieurs aux sarabaïtes : *et per omnia deteriores sarabaitis.* Saint Benoît, à la vue de ce spectacle, demande la permission de n'insister pas (1). (*De quorum omnium*, c'est-à-dire peut-être des sarabaïtes et des gyrovagues.) Imitons-le, mais à la condition de nous souvenir que les tendances à la gyrovagie peuvent réapparaître toujours. Il est facile d'aimer les sorties, les bons repas, la conversation des séculiers ; de se laisser glisser à prendre peu de soin de sa personne et à donner à une tenue sordide ou à des bavardages avec les gens du dehors le nom de « la bonne simplicité »

His ergo omissis, ad coenobitarum fortissimum genus disponendum, adjuvante Domino, veniamus.

Saint Jérôme s'exprimait à peu près dans les mêmes termes : *His igitur quasi quibusdam pestibus exterminatis, veniamus ad eos qui pl res sunt et in commune habitant, id est quos vocari Coenobitas diximus* (2), Laissons donc de côté ces caricatures de la vie monastique ; laissons même, et pour d'autres raisons, la vie érémitique, et commençons avec l'aide du Seigneur à organiser par une règle la race très saine et très forte des cénobites. Des exclusions seules qui font le thème de presque tout ce premier chapitre, se dégagent déjà les grandes lignes de la vie bénédictine : elle sera conventuelle, régie par l'obéissance, vouée à la stabilité.

(1) On lit aussi dans Rufin (*Hist. mon.*, c. vii) : *Unde silere de his melius censeo, quam parum digne proloqui* (Rosweyde, p. 464). Une formule analogue se trouve en Salluste (*Jugurtha*, xix) ; D. Butler fait remarquer qu'elle ressemble fort à un proverbe.

(2) *Epist.* XXII, 35. P. L., XXII, 419.

CHAPITRE II

CE QUE DOIT ÊTRE L'ABBÉ

Pour que notre vie soit vraiment cénobitique et conventuelle, et ne consiste pas dans la simple juxtaposition d'hommes réunis sous le même toit, avec la devise de Thélème : « Fais ce que voudras », elle doit être déterminée par une règle ; mais la règle elle-même serait insuffisante et inefficace sans l'intervention d'une autorité vivante. Nulle société n'échappe à cette nécessité d'avoir un maître. Et saint Benoît parle d'abord de l'Abbé, parce qu'il le considère comme la clef de voûte de l'édifice qu'il veut construire, comme le fondement sur lequel tout repose, l'élément qui coordonne les membres divers, la tête et le cœur d'où part tout l'influx vital. C'est la reine qui fait la ruche, et il est d'expérience qu'un monastère ressemble à son Abbé. Montrer ce que doit être celui-ci, c'est donc en même temps dessiner par avance la physionomie de la société monastique. Aucune règle n'avait encore donné une charte des devoirs de l'Abbé aussi complète, et bien qu'il emprunte plus d'une idée à ses devanciers (1), par exemple à saint Basile et à saint Orsiesius, N. B. Père fait dans ce chapitre œuvre tout à fait originale.

> QUALIS ESSE DEBEAT ABBAS. — Abbas, qui praeesse dignus est monasterio, semper meminisse debet quod dicitur, et nomen majoris factis implere. Christi enim agere vices in monasterio creditur, quando ipsius vocatur praenomine, dicente Apostolo : *Accepistis spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus : Abba, pater.*

Saint Benoît ne consent pas à s'occuper de celui qui serait Abbé pour son plaisir ou pour l'ostentation, mais de celui-là seulement qui est digne d'être à la tête du monastère. Il en est digne dans la mesure où il prend

(1) Cf. HAEFT., l. III, tract. v.

conscience, par une réflexion assidue, de ce qu'implique le nom qu'il porte et s'efforce de justifier par ses œuvres ce nom de supérieur et de premier. C'est une question de loyauté, d'eurythmie morale : il doit y avoir harmonie entre une chose et son nom, entre l'homme et son titre distinctif, entre une nature et l'activité destinée à la traduire. Dans son seul nom bien compris, l'Abbé trouvera, avec la source, le caractère et l'étendue de son pouvoir, la mesure de sa responsabilité (1).

L'autorité abbatiale a sa source en Dieu ; elle ne vient pas de la communauté, encore que la communauté désigne la personne qui en sera le sujet. Elle vient de Dieu deux fois, comme autorité et comme autorité spirituelle. Toute autorité est divine. Ceux qui, de nos jours, s'attachent à l'ingrate besogne de construire une morale sans obligation ni sanction ne font que reconnaître l'impuissance absolue des hommes à créer une once d'autorité. Il peut y avoir surprise, contrainte, suggestion : il n'y a pas d'autorité. Un homme vaut un homme : ni l'habileté, ni la force, ni même la supériorité intellectuelle ne suffisent à créer un droit réel au pouvoir ; les anarchistes ne l'ignorent pas. Il faut renoncer à l'hypothèse du contrat social, du plébiscite originel ayant pour dessein de déclarer que la société existerait (2). C'était chose bénie lorsque l'autorité civile d'autrefois s'exerçait par des êtres consacrés par l'onction royale et régnant « par la grâce de Dieu ».

Mais ici nous sommes dans l'ordre surnaturel, où le pouvoir ne tend à rien moins qu'à régir des âmes et à les sanctifier : il ne peut venir que d'une investiture divine spéciale : *Nec quisquam sumit sibi honorem, sed qui vocatur a Deo.* Sans doute, selon les termes du droit canonique, l'autorité de l'Abbé est ordinaire ; mais au regard de Dieu pourtant elle n'est que déléguée. L'Abbé est le lieutenant, l'ombre du Seigneur. Il y a lieu de regarder de près cette subrogation divine : c'est à elle qu'est attachée la doctrine du chapitre entier. Le monastère est vraiment pour saint Benoît « la maison de Dieu » (chap. LIII) ; en ce sens d'abord que Notre-Seigneur Jésus-Christ y habite, qu'il en est le centre : la joie de notre vie conventuelle consiste à être groupés tous ensemble autour de lui. Mais il n'y habite pas comme dans un précaire ou une chambre d'hôtel ; il est le seul vrai propriétaire du monastère, avec domaine éminent et domaine utile. Il en est aussi l'Abbé ; et si le Seigneur se présentait visiblement, c'est à lui qu'iraient toute obéissance et tout honneur ; la crosse devrait être mise aussitôt dans sa main (3).

(1) *Clericus qui Christi servit Ecclesiae, interpretatur primo vocabulum suum, et nominis definitione prolata, nitatur esse quod dicitur* (S. Hieron., *Epist.* LII *ad Nepotianum*, 5. P. L., XXII, 531).

(2) Lire Bossuet, *Cinquième avertissement sur les lettres du ministre Jurieu*, chap. xxxvi et suiv.

(3) Lire dans *le Héraut de l'Amour divin* de Sᵉ Gertrude le chap. ii du l. IV : le Seigneur présidant au chapitre l'office de Prime.

Mais ce serait si doux et si facile d'obéir au Seigneur directement? — Il ne l'a pas voulu, et pour bien des motifs. D'abord c'eût été déjà la condition de l'éternité. Et puis est-il bien sûr que nous ne lui eussions jamais désobéi? Sa présence visible eût donné à nos fautes un caractère plus grave, plus voisin de la réprobation. Il ne nous a pas même confiés à des anges : peut-être auraient-ils manqué de condescendance pour nos lenteurs ; ou bien nous nous serions inclinés à raison de la supériorité de leur nature, et Dieu eût couru le risque de n'être pas le motif de notre soumission. Son procédé est toujours le même : il se dit et il parvient à nous sous des espèces infimes : par la Création, par l'Incarnation, par l'Eucharistie, par ses prêtres. C'est une miséricorde ; le Fils de Dieu, selon l'Apôtre, *debuit per omnia fratribus similari, ut misericors fieret...; in eo enim in quo passus est ipse et tentatus, potens est et eis qui tentantur auxiliari* (Hebr., ii, 17-18). L'Abbé est une créature humaine comme nous, fragile comme nous, plus infirme peut-être que nous. Il a son tempérament et ses habitudes : ne nous arrêtons pas à l'écorce, reconnaissons la réalité de Dieu en lui, croyons que c'est le Christ, comprenons que l'on veut exercer notre foi : *Christi enim agere vices in monasterio creditur.* S'il est aimable, s'il est grincheux, s'il est vieux, s'il est jeune, si c'est l'Abbé d'aujourd'hui, si c'est l'Abbé d'hier, il n'importe, c'est le Seigneur.

Son nom même est expressif de cette substitution : on l'appelle, comme le Seigneur, Abbé, c'est-à-dire Père. Et à ces chrétiens parfaits que sont les moines, on peut appliquer ce que l'apôtre saint Paul disait à ceux qui étaient régénérés dans le Christ : *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum in quo clamamus : Abba, Pater* (Rom., viii, 15). Une difficulté : c'est à la première Personne de la sainte Trinité que s'adresse l'appellation des chrétiens et non à la seconde ; ils disent : *Abba, Pater*, pour imiter le Fils de Dieu parlant à son Père (Marc., xiv, 36). Le texte allégué par saint Benoît prouve-t-il vraiment que l'Abbé porte un des noms du Christ, et que le Christ puisse être appelé Père? On peut répondre que saint Benoît n'entend pas donner à sa citation la valeur d'une démonstration rigoureuse ; il remarque seulement que l'Abbé porte un nom « divin », et le texte sacré qui s'offre spontanément à sa pensée lui paraît justifier cette doctrine. Aussi bien la théologie nous apprend que le titre de Père se peut donner soit à la seule première Personne, lorsqu'elle est envisagée dans sa relation avec la seconde, soit aux trois Personnes réunies lorsqu'on les envisage comme essence unique *ad intra* et comme unique principe d'agir *ad extra;* chez Dieu, selon l'axiome formulé par le concile de Florence : *Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio.*

Ideoque Abbas nihil extra praeceptum Domini (quod absit) debet aut docere, aut constituere, vel jubere; sed jussio ejus vel doctrina, fermentum divinae justitiae in discipulorum mentibus conspergatur.

Le pouvoir de l'Abbé est divin; c'est un pouvoir paternel; c'est un pouvoir absolu, et il ressemble en cela à la paternité divine plus encore qu'à la *patria potestas* romaine, familière à saint Benoît; mais ce n'est point un pouvoir illimité et arbitraire. Nulle autorité ne s'exerce légitimement au delà de ses limites; et les limites de chaque autorité sont celles qu'a fixées la concession divine. Dieu n'appuie plus, on ne peut plus mettre à son compte, toute décision en faveur de laquelle il n'a point donné délégation, *à fortiori* celle qui militerait contre lui : Dieu ne saurait être divisé contre Dieu. Or, précisément parce que le pouvoir de l'Abbé vient de Dieu et qu'il participe à la force et à l'étendue de celui de Dieu, l'Abbé ne doit s'en servir que pour les fins et les intérêts de Dieu et selon les procédés de Dieu même. Le Seigneur ne s'est pas dessaisi : même entre les mains de l'Abbé, l'autorité demeure son bien. Le bon sens le dit. C'est là ce qui fait la simplicité, la sécurité et l'ordre parfait de notre vie.

Rien, par conséquent, dans l'enseignement, dans les dispositions générales ou dans les ordres particuliers de l'Abbé ne sera étranger ou contraire à la loi du Seigneur : à Dieu ne plaise, *quod absit* (1)! car ce serait monstrueux. Mais, bien loin d'abuser du pouvoir pour satisfaire ses passions et jeter dans les âmes de ses disciples le mauvais levain des faux docteurs (MATTH., XVI, 6, 11-12), que par sa doctrine et ses commandements l'Abbé répande abondamment en elles le ferment de la divine justice (MATTH., XIII, 33) : c'est par lui que le Seigneur veut naître et grandir dans les âmes (2).

La remarque de saint Benoît n'est point une invitation, adressée aux moines, de regarder par-dessus l'épaule de leur Abbé, afin de s'assurer s'il est dispensateur fidèle et s'il gouverne correctement. L'esprit filial,

(1) D. BUTLER adopte, comme plus autorisée, la leçon : *Nihil extra praeceptum Domini quod sit...*

(2) N. B. Père s'est souvenu de S BASILE rappelant au supérieur qu'il est *minister Christi et dispensator mysteriorum Dei; timens ne praeter voluntatem Dei, vel praeter quod in sacris Scripturis evidenter praecipitur, vel dicat aliquid, vel imperet, et inveniatur tanquam falsus testis Dei, aut sacrilegus, vel introducens aliquid alienum a doctrina Domini, vel certe subrelinquens et praeteriens aliquid eorum quae Deo placita sunt. Ad fratres autem esse debet tanquam si nutrix foveat parvulos suos*, etc. (*Reg. contr.*, XV). Cf. *ibid.*, CLXXXIV.

d'accord avec l'axiome de droit commun, fera toujours, en cas de doute, présumer en faveur du supérieur ; l'attitude contraire tendrait à humilier toute autorité et à énerver toute discipline. Les hommes n'ont pas besoin d'être invités à désobéir. On excepte les cas, bien entendu, où une autorité dévoyée prescrirait des choses peu morales ou notoirement contraires à la Règle. C'est pour prévenir et corriger les abus qu'ont été instituées les visites canoniques. Mais saint Benoît suggère un autre procédé.

> Memor sit semper Abbas quia doctrinae suae vel discipulorum obedientiae, utrarumque rerum, in tremendo judicio Dei facienda erit discussio ; sciatque Abbas culpae pastoris incumbere, quidquid in ovibus paterfamilias utilitatis minus potuerit invenire. Tantum iterum liber erit, si inquieto vel inobedienti gregi pastoris fuerit omnis diligentia attributa, et morbidis earum actibus universa fuerit cura exhibita : pastor earum in judicio Domini absolutus, dicat cum Propheta Domino : *Justitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem tuam et salutare tuum dixi; ipsi autem contemnentes spreverunt me.* Et tunc demum inobedientibus curae suae ovibus poena sit eis praevalens ipsa mors.

Il y a, dans le gouvernement des sociétés, un problème qu'on n'est pas encore parvenu à résoudre d'une façon définitive : c'est la conciliation des deux éléments : pouvoir et liberté. On n'y arrive que de loin en loin, et Tacite remarquait, au début de sa *Vie d'Agricola*, que l'empereur Nerva avait eu cette chance : *Quamquam... Nerva Cæsar res olim dissociabiles miscuerit, principatum ac libertatem...* Les modernes y travaillent sans cesse ; c'est dans ce dessein qu'ils font des constitutions et des actes additionnels, qu'ils les revisent, qu'ils proclament la séparation des pouvoirs, qu'ils s'ingénient à les pondérer, qu'ils morcellent l'autorité afin que les parties se fassent équilibre, qu'ils laissent aux mains de celui qui préside à la chose publique le moins d'initiative possible. Le plus souvent on n'échappe à la dictature d'un seul que pour devenir la proie d'une dictature oligarchique. Et cette liberté individuelle que l'on prétendait rendre inviolable, nous savons bien, nous autres, ce qu'elle devient. Il reste acquis que le seul frein vraiment efficace de l'activité

humaine est la conscience, et que c'est dans l'intime de l'homme qu'il faut pénétrer pour la contenir et la diriger.

Saint Benoît a été le plus avisé des constituants. Il a établi une autorité ; il a pourvu à la désignation du sujet de cette autorité par le moyen des intéressés eux-mêmes (chap. LXIV) ; il a remis aux mains de l'élu un pouvoir d'une étendue extrême ; et il a simplement rendu ce pouvoir responsable devant le Seigneur. C'est la seule garantie qu'il ait fournie aux moines. Si l'Abbé a la foi et s'il tient à son salut, il n'y a pas pour lui de meilleur aiguillon et de meilleur frein que celui-là ; si l'Abbé est un indigne, tous autres procédés, hormis la déposition, seront inefficaces ; s'il est simplement faible et distrait, N. B. Père lui répète souvent quelle responsabilité il encourt, et il veut qu'il s'en souvienne perpétuellement : *memor sit semper*... Il semble même que saint Benoît ait moins redouté l'excès que le défaut dans l'exercice de l'autorité.

La matière de la responsabilité de l'Abbé et de son jugement est double : sa propre doctrine et l'observance de ses disciples, *utrarumque rerum*, souligne saint Benoît (1). Sans doute, les fautes sont personnelles ; néanmoins, l'Abbé répondra de l'obéissance des siens, en ce sens qu'il doit maintenir le joug, et faire sentir discrètement l'influence salutaire de l'autorité. Il ne peut se désintéresser. Il portera au redoutable tribunal de Dieu le fardeau des fautes conventuelles qu'il a connues, qu'il n'a pas voulu corriger. Un courant régulier est établi entre lui et les siens : ses actes à lui vont vers eux comme influence, les leurs remontent vers lui comme à leur principe. Le Père de famille l'a fait pasteur et lui a confié ses brebis : il s'attend à les retrouver toutes, devenues fortes et prospères. Que l'Abbé sache bien qu'on lui imputera à faute tout mécompte, tout détriment survenu au troupeau : *quidquid utilitatis minus potuerit invenire.*

Il n'est qu'une hypothèse (2), fort triste d'ailleurs, où la responsabilité du pasteur sera dégagée : c'est lorsque le détriment ressenti par Dieu ne sera réellement pas le fait de l'Abbé. Son troupeau était turbulent et indocile. Il n'a pas laissé pourtant de lui donner tous ses soins et d'appliquer toutes sortes de traitements à ses maladies morales. S'il en est ainsi, l'Abbé sera acquitté et absous au jugement du Seigneur, et il pourra lui dire avec le prophète David (Ps. XXXIX, 11), avec Ézéchiel (XX, 27) et Isaïe (I, 2) : « Je n'ai point caché votre justice dans mon cœur ; j'ai annoncé votre vérité et votre salut ; mais eux, ils en ont fait fi et m'ont méprisé. » Qu'alors enfin et pour conclure, les brebis rebelles à ses soins et à son traitement, au lieu de la santé dont elles n'ont pas voulu, obtiennent comme châtiment la mort elle-même ; que la mort l'emporte et qu'elle ait le dernier mot : *poena sit eis praevalens ipsa mors* (3).

(1) Cfr. S. ORSIESII *Doctrina*, X, XI.
(2) D. BUTLER lit : *Tantundem iterum erit, ut, si*, etc.
(3) Cf. S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. III.

> Ergo cum aliquis suscipit nomen Abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis; id est, omnia bona et sancta factis amplius quam verbis ostendere, ut capacibus discipulis mandata Domini verbis proponat; duris vero corde et simplicioribus, factis suis divina praecepta demonstret. Omnia vero quae discipulis docuerit esse contraria, in suis factis indicet non agenda; ne aliis praedicans, ipse reprobus inveniatur. Nequando illi dicat Deus peccanti : *Quare tu enarras justitias meas, et assumis testamentum meum per os tuum? Tu vero odisti disciplinam, et projecisti sermones meos post te.* Et, *Qui in fratris tui oculo festucam videbas, in tuo trabem non vidisti?*

L'Abbé n'a donc point reçu de Dieu sa dignité et son nom pour y trouver les satisfactions de la vanité ou de la paresse : il est à la tête des siens, le début du chapitre nous en avertissait déjà, pour leur être utile et les mener à Dieu, *prodesse magis quam praeesse*, dira N. B. Père au chapitre LXIV. Nous savons aussi que la responsabilité de l'Abbé est engagée doublement : sur sa doctrine et sur l'obéissance de ses disciples. Saint Benoît examine maintenant plus à loisir ces deux points. Il donne au mot *doctrine* sa signification la plus étendue : c'est à la fois l'enseignement proprement dit et le gouvernement des âmes : tout ce qui forme des « disciples », tout le programme de l'Abbé qui est un père et un maître. Dans la suite du chapitre, il sera question successivement et de l'enseignement et du gouvernement de l'Abbé ; N. B. Père terminera en lui rappelant qu'il rendra compte à Dieu de l'obéissance de tous ses moines comme de sa propre fidélité.

Son premier devoir est d'enseigner ; par conséquent il doit étudier, et il doit savoir (1). Les chrétiens et les moines sont fils de lumière. On ne se sanctifie pas mécaniquement, mais par l'épanouissement de l'intelligence surnaturelle. Tout va bien dans un monastère où règne l'amour de la doctrine. Mais encore que chaque religieux puisse s'appliquer à cultiver lui-même sa foi, il reste pourtant que la vie de chacun et l'unité conventuelle ont besoin de la doctrine de l'Abbé. Les livres, par cela même qu'ils parlent à tout le monde, ne s'adressent à personne en parti-

(1) Cf. Mabillon, *Traité des études monastiques*, P. I, chap. III.

culier : il faut la parole vivante d'un maître. Et saint Benoît indique d'un mot la matière de l'enseignement abbatial : *omnia bona et sancta*, tout ce qui est bon, tout ce qui est saint, tout ce qui est apte à conduire à Dieu ; cela seulement nous intéresse ; on étudie le reste dans d'autres écoles. C'est une science dont le dessein est moral et pratique.

Il s'agit si peu de science humaine ou de spéculation sèche en matière théologique ou scripturaire, que N.B. Père demande à l'Abbé de distribuer sa doctrine en même temps par des paroles et par des actes, et plus encore par l'exemple que par la parole (1). Il est d'expérience commune que nous enseignons plus par notre vie que par nos discours, et l'exemple, quel qu'il soit, impressionne d'autant plus profondément qu'il tombe de plus haut. Aussi le motif pour lequel N. B. Père réclame cette double forme de doctrine, est-il précisément de rendre la vérité accessible à toutes les âmes dont se compose ordinairement une communauté, y compris celles que l'enseignement didactique tout seul ne parviendrait pas à atteindre efficacement.

Il est des âmes ouvertes, *capaces*, chez qui l'intelligence est absolument droite, confiante, d'accord par avance avec la doctrine, chez qui la volonté est résolue, active, tellement conjuguée avec l'intelligence qu'elle va spontanément dans le sens de la lumière. A ces trempes fines, élevées et fortes, il suffit de proposer le bien, de dire la pensée de Dieu, pour qu'elles s'y rangent d'elles-mêmes avec aisance et avec joie. Elles réalisent un peu l'homme idéal de Platon, chez qui le Λόγος est souverain, la lumière toujours efficace, la vérité toujours décisive, qui ne fait le mal que malgré lui et par ignorance ; elles rappellent plutôt encore le type angélique. Et, sans vouloir faire un ange de chacun de nous, il est clair pourtant que dans une communauté d'aujourd'hui ces âmes accueillantes sont le plus grand nombre, parce que nous bénéficions d'un long passé de christianisme, de l'éducation, des conditions de la vie sacerdotale. Mais, au temps de N. B. Père, on rencontrait des trempes frustes et des esprits bornés, *duri corde et simpliciores*. Pour ceux-là, s'il en est encore, la dignité de vie et la régularité de l'Abbé, le contact assidu de sa piété vaudront toutes les exhortations. Même il est nécessaire d'ajouter que l'Abbé agit sur sa communauté non seulement par sa doctrine parlée et par ses exemples, mais encore par ses tendances, par son esprit, par le motif profond de son action. C'est une sorte d'aimantation secrète, un entraînement auquel les âmes ne résistent pas ; et c'est ainsi que peu à peu un monastère prend la physionomie de son Abbé. Saint Benoît ne dit rien explicitement du devoir de la résidence ; mais il est

(1) La recommandation est fréquente chez les anciens ; cf. S. Basil., *Reg. fus.*, xliii. — S. Nil., *Epist.*, l. III, *Ep.* CCCXXXII. P. G., LXXIX, 542. — Cass., *Conlat.* XI, iv.

bien évident que l'Abbé ne saurait enseigner et édifier s'il est sans cesse à courir les chemins.

La question de savoir si le législateur est soumis à sa propre loi ne se pose pas ici ; l'Abbé n'est pas législateur, il est le gardien de la Règle, et envers elle il est deux fois redevable : pour l'observer en tant que moine, pour la faire observer en tant qu'Abbé. Quelle autorité aura son enseignement le jour où sa parole sera d'un côté et ses actes de l'autre? Il n'y a pas seulement, dans cette contradiction flagrante, détriment et danger pour les religieux : saint Benoît ajoute qu'il y a pour lui un grave péril. Alors qu'il prêche aux autres le salut, ne va-t-il pas, lui-même, mériter la réprobation (I Cor., ix, 27)? Dieu soulignera, en prononçant la sentence, tout ce qu'il y a d'odieux dans l'écart voulu entre les sévérités du moraliste et le relâchement scandaleux de sa propre conduite (Ps. xlix, 16-17 ; Matth., vii, 3).

> Non ab eo persona in monasterio discernatur. Non unus plus ametur quam alius, nisi quem in bonis actibus aut obedientia invenerit meliorem. Non convertenti ex servitio praeponatur ingenuus, nisi alia rationabilis causa exsistat. Quod si ita, justitia dictante, Abbati visum fuerit, et de cujuslibet ordine id faciat; sin alias, propria teneant loca ; quia sive servus, sive liber, omnes in Christo unum sumus, et sub uno Domino aequalem servitutis militiam bajulamus : *Quia non est personarum acceptio apud Deum*. Solummodo in hac parte apud ipsum discernimur, si meliores aliis in operibus bonis et humiles inveniamur. Ergo aequalis sit omnibus ab eo caritas; una praebeatur omnibus, secundum merita, disciplina.

Saint Benoît envisage maintenant le gouvernement abbatial : il établit, dans ce paragraphe, comment il doit être équitable ; il montrera, dans le suivant, comment il doit être mesuré et discret. Que l'Abbé ne fasse point acception de personnes : c'est le principe général. L'acception de personnes consiste à regarder, dans les œuvres de la justice distributive, non aux titres, aux droits, aux éléments de la cause, mais à la personne elle-même. L'Écriture met souvent l'homme en garde contre cette tendance au favoritisme et à des préférences injustifiées (1) ; et saint Benoît n'a eu qu'à développer une pensée familière aux anciens

(1) Lev., xix, 15 ; Prov., xxiv, 23 ; Jac., ii, 1 sq. — Cf. *S. Th.*, II^{a} II^{ae}, q. lxiii,

législateurs monastiques (1). Ici encore, le pouvoir de l'Abbé doit se calquer sur celui de Dieu, car « il n'y a point chez Dieu acception de personnes » (Rom., ii, 11 ; Col., iii, 25) (2). Il faut noter toutefois que la ressemblance n'est pas complète. Dieu donne à chaque être sa nature, et il demeure pleinement libre dans la mesure des perfections surajoutées à cette nature : il donne à son gré ; et cette souveraineté est plus manifeste encore dans l'ordre surnaturel. Hormis contrat et promesse, Dieu est affranchi, quand il donne, de tous titres et de tous considérants. Mais il n'en va pas de même de l'Abbé, qui ne pose point comme Dieu dans la personne préférée ce qui justifie la préférence, et ne peut que reconnaître les titres réels à une distinction.

L'équité de l'Abbé portera sur deux points : la préférence intérieure et privée, la préférence extérieure et publique, celle qui se traduit dans l'ordonnance hiérarchique du monastère ou la désignation aux offices. Les motifs tirés de la sympathie naturelle, de la parenté, de la communauté d'origine, sont des titres insuffisants à une distinction quelconque. De même il ne suffit pas du tout qu'un homme soit de relations agréables, bien élevé, de noble extraction, qu'il ait occupé autrefois une haute situation, pour être par cela même appelé à une grande charge ; et l'âge ne suffit pas non plus. Ici, la responsabilité de l'Abbé est plus gravement engagée que lorsqu'il s'agit de préférences strictement personnelles. Afin d'être complet, ajoutons que l'Abbé ne doit jamais laisser s'établir à côté de lui, dans une personne ou dans un groupe, un pouvoir étranger qu'il subisse ou avec lequel il lui soit nécessaire de compter. Le péril peut exister si l'Abbé est de caractère impressionnable, un peu faible, ou s'il se fait vieux. Grâce à l'abdication partielle du pouvoir, un certain sentiment vague d'insécurité et de trouble se glisse çà et là dans les esprits. D'instinct, nous aimons mieux obéir à un homme qu'à plusieurs. L'Abbé est responsable, lui tout seul ; c'est à lui, et non aux influences éventuelles, que se sont confiés ses enfants. Il doit avoir sa pensée, il doit savoir ce qu'il veut, y marcher avec douceur, sans se laisser détourner ni par sympathie et sotte tendresse, ni par pusillanimité, ni par fatigue.

Le motif élevé pour lequel tous ont le même droit radical à l'affection de l'Abbé est emprunté par N. B. Père à saint Paul (I Cor., xii, 13 ; Gal., iii, 28). Hier encore avant le baptême et dans la vie séculière, il y avait un Juif et un gentil, un Grec et un Barbare, un homme libre et un esclave, un homme et une femme ; mais, depuis que nous avons été portés par le baptême et par la foi en Notre-Seigneur Jésus-Christ, toutes ces distinctions s'évanouissent ; et malgré la diversité de nos conditions individuelles, malgré la pluralité de nos natures, nous sommes tous

(1) Par exemple : *Reg.* I SS. Patrum, xvi ; *Reg. Orientalis*, i ; surtout la Lettre de S. Césaire, *ad Oratoriam Abbatissam* (Holstenius, *op. cit.*, P. III, p. 31-32).
(2) Cf. Deut., x, 17 ; Job, xxxiv, 19.

un en Notre-Seigneur Jésus-Christ. C'est partout la même filiation divine, c'est le même sang qui circule dans toutes les veines, c'est le même nom, le même Esprit, la même nourriture, la même vie. Et ce nivellement s'est accompli non par la diminution d'aucun, mais par l'élévation de tous à la taille du Seigneur : *in mensuram aetatis plenitudinis Christi* (Eph., iv, 13). C'est partout même liberté et même noblesse; c'est partout aussi la même servitude glorieuse qui vaut tous les royaumes (I Cor., vii, 22). Dans la société naturelle, les distinctions de caste subsistent encore; mais elles disparaissent dans la société toute surnaturelle qu'est la famille monastique. Nous ne sommes tous que des soldats accomplissant le même service sous l'étendard d'un même Seigneur. L'Abbé ne doit voir les siens que comme Dieu les voit.

Et c'est toujours le même principe qui permettra à l'Abbé de ne pas prendre à la lettre et matériellement le précepte : *Non ab eo persona in monasterio discernatur.* On ne lui demande pas de faire passer sur tous un niveau rigoureux, de viser à l'égalité mathématique, de distribuer les charges au hasard. Dans le monde nouveau où tous sont égaux et un, Dieu lui-même use de discernement et de distinction : sa tendresse va vers ceux qui ressemblent davantage à son Fils, qui sont plus profondément entés en lui; ses confiances ne sont pas les mêmes pour tous, car il y a des fonctions multiples à remplir dans le grand corps de l'Église, et elles exigent des aptitudes variées. L'Abbé pourra donc témoigner plus d'affection à celui qu'il croira meilleur, c'est-à-dire, précise saint Benoît, à celui qui sera plus obéissant, plus humble, plus riche en bonnes œuvres. La raison de l'affection, c'est la beauté : là où il y a beauté plus grande, il y a titre à plus d'affection. Encore faut-il que l'Abbé se garantisse de l'illusion. Mais ceci ne regarde que sa conscience. Il donnera de même les charges à son gré, mais à condition de veiller à ce qu'il y ait adaptation, proportion réelle entre un office et son titulaire. Une cause raisonnable, le mérite, la justice, pourront lui permettre de faire quelques exceptions à la loi de l'ordre hiérarchique telle que la définira le chapitre LXIII, à la règle qui veut que chacun occupe la place correspondant à son entrée en religion. L'homme libre ou de sang noble, *ingenuus*, n'aura point, en tant que tel, le pas sur celui qui vient du servage; mais d'autres motifs pourront le désigner au choix de l'Abbé : sa noblesse d'hier ne saurait être un déshonneur. La roture non plus n'en est pas un; et quel qu'ait été le rang social d'un moine, celui-ci pourra devenir l'objet d'une distinction justifiée : *et de cujuslibet ordine id faciat.* Mais le principe général subsiste : même affection pour tous, même ligne de conduite à l'égard de tous, en tenant compte d'ailleurs du mérite de chacun (*disciplina* a, dans la Règle, des significations diverses) (1).

(1) Ce paragraphe de N. B. Père nous rappelle un passage de S. Jérôme : *Nescit*

> In doctrina namque sua Abbas apostolicam debet illam semper formam servare, in qua dicitur : *Argue, obsecra, increpa.* Id est, miscens temporibus tempora, terroribus blandimenta, dirum magistri, pium patris ostendat affectum : id est, indisciplinatos et inquietos debet durius arguere; obedientes autem, et mites et patientes, ut melius proficiant, obsecrare; negligentes autem et contemnentes, ut increpet et corripiat, admonemus. Neque dissimulet peccata delinquentium, sed mox ut coeperint oriri, radicitus ea, ut praevalet, amputet, memor periculi Heli sacerdotis de Silo.

Le gouvernement de l'Abbé doit être équitable : mais il ne le sera qu'à la condition d'être judicieux. On pourrait fort mal entendre la recommandation d'équité. Il en est qui ont condensé leurs expériences, souvent d'ailleurs superficielles et réduites, en quelques principes pratiques, en formules simples et d'une application facile. Pour résoudre tous les cas concrets qui se présentent, ils appliquent la formule, brutalement. La méthode est unique et invariable. Elle laisse la conscience en repos, parfois même lorsque la mesure devient meurtrière. Nous sommes tous, plus ou moins, prisonniers de notre personnalité : c'est à travers nous que nous voyons tous les autres; nous nous persuadons que les procédés qui nous ont réussi doivent servir à tous. On ne peut cependant pas traiter l'être vivant comme une abstraction ; les hommes ne sont pas non plus une matière à expériences ; chacun d'eux est un petit monde. Au lieu de le faire entrer d'emblée dans notre système, de l'emprisonner dans notre moule mental, il vaudrait mieux lier connaissance avec lui, voir ce qu'il a dans le cœur, comment il pense, comment il veut, comment il souffre. La vraie méthode, ici, est peut-être de n'en avoir pas. Puisque l'Abbé est dépositaire du pouvoir de Dieu, il doit imiter cette discrétion et cette souplesse de la Providence qui dispose tout avec autant de douceur

religio nostra personas accipere nec conditiones hominum, sed animos inspicit singulorum. Servum et nobilem de moribus pronuntiat. Sola apud Deum libertas est, non servire peccatis. Summa apud Deum est nobilitas, clarum esse virtutibus... Frustra sibi aliquis de nobilitate generis applaudit, cum universi paris honoris et ejusdem apud Deum pretii sint, qui uno Christi sanguine sunt redempti; nec interest qua quis conditione natus sit, cum omnes in Christo aequaliter renascamur. Nam et si obliviscimur quia ex uno omnes generati sumus, saltem id semper meminisse debemus quia per unum omnes regeneramur (*Epist.* CXLVIII *ad Celantiam*, 21, P. L., XXII, 1214).

que de force, et qui, selon la parole de la théologie, s'adapte merveilleusement à la condition de nos natures individuelles : *Unicuique providet Deus secundum modum suae naturae.*

In doctrina sua : c'est, en général, l'enseignement pratique, la direction et le gouvernement des âmes ; mais saint Benoît a surtout en vue le devoir de la correction. Il se réfère aux conseils que l'Apôtre donnait à Timothée : *Praedica verbum; insta opportune, importune; argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina* (II Tim., iv, 2). Reprenez, conjurez, réprimez : ce sont trois attitudes diverses, nécessitées par la diversité même des caractères auxquels s'adresse la correction (1), et appropriées aux trois catégories d'esprits que N. B. Père énumérera, quelques lignes plus loin : pour la première on reprend, pour la seconde on exhorte, pour la troisième on réprime et on punit. Mais, avant d'en venir au détail de ces attitudes, saint Benoît rappelle à l'Abbé la variété et la complexité de son rôle. *Miscens temporibus tempora :* l'expression est difficilement traduisible ; elle indique que l'Abbé doit mesurer son action aux circonstances de temps, de lieu, de personne, se conduire selon les conjonctures, se rappeler qu'il y a un temps pour toutes choses (Eccl., iii), user tantôt de sévérité et tantôt de douceur, calquer en un mot ses dispositions sur les dispositions variables de chacun. Les paroles qui suivent expliquent bien la pensée de saint Benoît : l'Abbé mêlera les caresses aux menaces, il montrera tantôt les sentiments de sévérité du maître et tantôt ceux plus affectueux du père (2).

C'est afin d'aider l'Abbé dans le discernement des esprits que N. B. Père les répartit en trois classes. *Indisciplinatos et inquietos* (3) : des esprits indisciplinés et inquiets, non qu'ils soient formellement rebelles à la discipline, mais parce qu'ils sont, comme les enfants, mobiles et remuants. Ils promettent et ne tiennent pas ; c'est à recommencer toujours. L'intelligence chez eux est insuffisamment développée, et ils n'obéissent qu'aux impulsions sensibles ; l'intelligence d'autrui viendra à leur secours ; et on prendra par leur sensibilité ceux qui ne sont abordables que par là. De telles natures doivent sentir le joug, et elles seront d'autant moins tentées de révolte qu'elles expérimenteront davantage la force de la discipline. Avec elles il faut parler haut et clair, et parfois ne pas se contenter d'exhortations, comme il sera dit bientôt.

La tâche est plus aimable avec « les obéissants, les doux, les patients » ; et, grâce à Dieu, ce sont les plus nombreux. Il n'est besoin que de les solliciter paternellement, de les encourager au bien et au mieux. C'est le

(1) ... *Dicente Apostolo : Argue, obsecra, increpa,cum omni patientia et doctrina... Decernendum est ab illo qui praeest, qualiter circa singulos debeat pietatis affectum monstrare, et qualiter tenere debeat disciplinam* (*Reg.* I SS. Patrum, v).

(2) Cf. S. Basil., *Reg. fus.*, xliii ; *Reg. contr.*, xxiii.

(3) Deux mots de S. Basile (*Reg. contr.*, xcviii) : *Tanquam inquietus et indisciplinatus confundatur.*

caractère propre des vrais moines d'avoir l'oreille fine, de comprendre à demi-mot et de se ranger à une simple indication, épargnant ainsi à l'Abbé le désagrément d'une mercuriale.

Elle est pourtant indispensable, dit saint Benoît, lorsqu'il s'agit des négligents de parti pris et des méprisants résolus et systématiques. Ces gens-là sont dangereux, parce qu'ils exercent toujours une influence néfaste, non pas sur les moines qui tiennent fermement à Dieu, mais sur les trempes un peu oscillantes, distraites, de formation inférieure ; ils sont pour tous d'ailleurs un agacement et une gêne. *Negligentes et contemnentes :* leur vie d'hier s'est dépensée dans une longue inobservance, et leur vie d'aujourd'hui y demeure fixée ; essayez de vous attaquer à cette seconde nature, vous serez surpris de rencontrer une énergie sauvage, là où vous croyiez que le fond du caractère était la mollesse. Ils dépensent, à défendre leur relâchement contre les efforts de l'Abbé et contre la visible réprobation des frères, plus de vigueur qu'il n'en faudrait pour se mettre résolument à la Règle. Ou bien ils cèdent à une disposition aigre et mécontente, à l'esprit de contradiction ; il leur est tombé dans l'âme une goutte de fiel de trop. Il est des esprits ainsi construits qu'ils sont toujours amoureux de la solution qui n'a pas prévalu : c'est très beau, je le veux bien, de se faire le paladin de tout ce qui ne réussit pas, c'est parfois bien encombrant aussi. Ailleurs, c'est la conviction profonde que l'on est incompris ; personne dans la communauté ne rend suffisante justice à notre valeur et à nos services. Sans doute le penchant secret de tout le monde est de s'estimer beaucoup, mais il est des natures qui s'estiment uniquement. Leur vie se dépense à discuter. Elles ont une opinion faite sur chaque chose et naïvement se persuadent avoir raison toujours, à propos de tout et contre tous. Jamais l'idée ne leur est venue que l'adversaire pouvait avoir un peu raison, lui aussi, et que leur infaillibilité personnelle pouvait se trouver légèrement en défaut. A cette barre de leur esprit c'est la communauté entière qui comparaît : ils l'enveloppent d'un jugement hautain et sommaire, quelquefois d'un qualificatif injurieux. Notez que ce sont le plus souvent ceux qui, dans le monde, eussent été incapables de se gouverner sagement, leur judiciaire étant régulièrement absente et leur tempérament les portant à toutes les maladresses. Ils ont été accueillis avec bonté, avec pitié ; ils arrivaient meurtris et malades : on a fait déborder pour eux la mesure de l'indulgence. Et soudain les voilà investis de la compétence et de l'habileté qui leur manquaient : ils critiquent, ils prononcent, ils réforment ! Saint Benoît avertit l'Abbé de les aborder avec résolution et de les réprimer avec force.

N. B. Père ne s'est pas dissimulé d'ailleurs le côté pénible d'une telle mission. C'est toujours chose embarrassante que d'aborder de front les inobservants, de les saisir à la gorge et de leur dire comme Nathan à David : *Tu es ille vir.* Il est si bon de ne pas se créer d'affaires et de vivre

tranquille ! Et puis on se dit : Mais cela ne servira à rien. J'en ai parlé déjà. C'est un rôle de Cassandre que d'en reparler encore. J'aurai une scène, des larmes, huit jours de mauvaise humeur obstinée, une fermentation violente de pensées révolutionnaires, peut-être le désir de rompre avec une vie devenue intolérable. Alors s'établit cette redoutable situation : d'un côté, la timidité et la réserve ; de l'autre, une attitude de défense, de défiance, et la disposition « de l'aspic, qui est sourd et qui se bouche les oreilles de peur d'entendre ». Il n'y a pas pour une âme de pire malheur que celui d'avoir forcé la vérité à se taire, d'avoir pour ainsi dire découragé Dieu, qui désormais garde un effrayant silence et ne s'irrite même plus.

Les prétextes ne manqueront pas à l'Abbé pour justifier son mutisme. La théologie morale n'admet-elle pas qu'il est des circonstances où mieux vaut refuser la lumière, parce que le seul résultat de l'avertissement serait de convertir un péché matériel en péché formel? Sans doute ; mais la même théologie reconnaît que ce droit à la réticence n'existe plus, toutes les fois qu'il y aurait pour la communauté détriment, scandale ou déshonneur. L'Abbé ne peut pas fermer systématiquement les yeux : *neque dissimulet peccata delinquentium* (1) ; il est tenu de parler et de faire son devoir, alors même que les autres ne feraient pas le leur. Une parole qui est accompagnée de la grâce et trempée de charité produit toujours son œuvre. Même, saint Benoît demande que l'Abbé ne temporise pas, qu'il n'attende pas d'être absolument contraint par l'urgence du péril : dès que les mauvaises habitudes commencent à poindre, il doit les retrancher vigoureusement et jusqu'à la racine : *radicitus amputet* (2). C'est la vraie miséricorde (3). *Ut praevalet* est traduit diversement : tantôt « ce qui vaut mieux », ou bien « autant qu'il est en son pouvoir » ; plutôt « puisqu'il a l'autorité, qu'il l'a reçue pour cela ».

Afin de déterminer l'Abbé, N. B. Père l'invite à se souvenir de l'histoire tragique d'Héli (I Reg., II-IV). Le grand prêtre n'avait point ménagé les avertissements à ses fils dépravés ; mais il avait le pouvoir, et le Seigneur exigeait de lui non seulement la réprimande, mais l'amputation réelle et l'exécution. On sait les conséquences de sa faiblesse : une sanglante défaite d'Israël, la mort des coupables, sa mort à lui, la profanation de l'arche sainte tombant aux mains des ennemis, l'ignominie de la race. Les fautes tolérées doivent être expiées tout comme les autres, mais c'est la famille entière qui expie. Si voilée que soit la menace, la responsabilité de l'Abbé est cependant nettement saisie. Les maisons monastiques meurent rarement de faim ; elles meurent de blessures non soignées, de blessures où l'on ne verse ni le vin qui fortifie, ni l'huile qui

(1) *Dissimulas peccata hominum* (Sap., XI, 24).
(2) ... *Radicitus amputavit* (Cass., *Conlat.* XVI, VI).
(3) Cf. S. Basil., *Reg. fus.*, XXIV, XXV ; *Reg. contr.*, XVII, XXII.

adoucit, de blessures qui s'étendent et se gangrènent. Et s'il reste quelque chose de ces maisons, ce n'est qu'un rejeton misérable et chétif, dont le Seigneur ne consentira plus à se servir (1).

> Et honestiores quidem atque intelligibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripiat; improbos autem et duros ac superbos vel inobedientes, verberum vel corporis castigatione in ipso initio peccati coerceat, sciens scriptum : Stultus verbis non corrigitur. Et iterum : *Percute filium tuum virga, et liberabis animam ejus a morte.*

L'Abbé se résignera donc à corriger. Encore faut-il qu'il le fasse avec sagesse, sans se laisser emporter par son tempérament ou par son zèle ; saint Benoît le lui répète, en précisant quelle doit être la nature de cette correction, dont il n'a parlé encore que d'une manière trop générale. Il ne se souvient plus que de deux groupes d'esprits, mais qui coïncident avec les trois précédents. On n'en viendra pas tout de suite aux sévérités avec les natures fines et capables d'intelligence : la réprimande verbale suffira, une première et une seconde fois. Mais ceux qui sont de trempe servile, durs de cœur ou violents, superbes et réfractaires, c'est par les verges ou tout autre châtiment corporel qu'il faut les dompter, et dès que commence à se révéler l'habitude mauvaise.

N. B. Père fournit aussitôt la raison de ces répressions vigoureuses : « Celui qui manque d'intelligence ne peut être corrigé par des paroles. » C'est un souvenir des Proverbes (XVIII, 2 ; XIX, 19). L'Écriture sainte considère que l'enfant a droit à la correction : il faut la lui assurer, comme on lui assure la nourriture ; après tout, il n'en mourra pas : il vivra au contraire de la vraie vie : *Noli subtrahere a puero disciplinam; si enim percusseris eum virga, non morietur. Tu virga percuties eum et animam ejus de inferno liberabis* (PROV., XXIII, 13-14). *Qui parcit virgae odit filium suum* (*Ibid.*, XIII, 24). Dans le *De institutione oratoria*, Quintilien, le précepteur des petits-neveux de Domitien, voulait que l'enfant fût accoutumé à la vertu avant même de savoir ce que c'est. Il faut créer en lui des couples mentaux : le bien a d'abord été pour nous ce qui se traduisait en caresses et en friandises, le mal ce qui entraînait le

(1) Ce que saint Benoît dit ici de la correction a fourni la matière du troisième livre de la *Regula Pastoralis* de S. GRÉGOIRE LE GRAND ; tout l'ouvrage d'ailleurs n'est que le commentaire élargi de ce chapitre II.

pain sec, le fouet ou la retenue. Ne rougissons pas de ces humbles origines de notre être moral. Il n'est pas impossible que l'abaissement universel des caractères tienne à une certaine absence de virilité dans la répression. Lorsque l'enfant n'a pas sept ans, pourquoi le punir : il est si jeune ! Quand il en a huit, pourquoi le punir : il est si grand ! De la sorte, il est toujours trop tôt ou trop tard pour apprendre à l'enfant ce qu'est le devoir et quelle est la part de mortification qui entre nécessairement dans le concept de la vie chrétienne ; on fait ainsi des tyrans et des petits monstres. Depuis saint Benoît, les caractères et les coutumes ont changé. Il y a sans doute dans les monastères d'aujourd'hui moins d'enfants et de barbares que de son temps ; et en tout cas l'usage des verges et de la prison, très en honneur pendant de longs siècles monastiques, a disparu de nos mœurs. On rencontre pourtant encore des enfants gâtés, des violents et des rebelles, pour lesquels certains châtiments corporels seraient souverainement bienfaisants.

L'Abbé se souviendra néanmoins de la formule du chapitre LXIV : *Prudenter et cum caritate ea amputet, prout viderit cuique expedire.* Les âmes ont plutôt besoin d'être portées que poussées. Le monastère n'est pas une fournaise, dont l'Abbé, comme un cyclope, attise le feu. La réforme des passions et le développement de la vie surnaturelle ne s'obtiennent pas par une série de procédés violents et rapides. Il y a chez les âmes — et chez Dieu — des lenteurs que doit respecter l'Abbé.

> Meminisse debet semper Abbas quod est, meminisse quod dicitur, et scire quia cui plus committitur, plus ab eo exigitur ; sciatque quam difficilem et arduam rem suscepit, regere animas, et multorum servire moribus. Et alium quidem blandimentis, alium vero increpationibus, alium suasionibus, et secundum uniuscujusque qualitatem vel intelligentiam ita se omnibus conformet et aptet, ut non solum detrimenta gregis sibi commissi non patiatur, verum etiam in augmentatione boni gregis gaudeat.

Il est dit de Moïse, au livre des Nombres, qu'il était le plus doux de la terre ; et pourtant, à certaines heures, il est visible que la mesure débordait. Mais il avait le sens très élevé et très surnaturel de ne manquer de patience que devant le Seigneur. Cela lui arriva aux *Sepulcra concupiscentiae*, lorsque le peuple, fatigué de la manne, se mit à se lamenter et

à larmoyer, au souvenir des bons poissons qu'on mangeait en Égypte. Le Seigneur s'irrita, et à Moïse aussi la chose parut intolérable. Et il dit au Seigneur : *Cur imposuisti pondus universi populi hujus super me? Numquid ego concepi omnem hanc multitudinem, vel genui eam, ut dicas mihi : porta eos in sinu tuo, sicut portare solet nutrix infantulum...? Non possum solus sustinere omnem hunc populum, quia gravis est mihi. Sin aliter tibi videtur, obsecro ut interficias me* (Num., xi). On dirait que saint Benoît a pressenti qu'un mouvement de secrète protestation pouvait aussi s'élever dans le cœur de l'Abbé, à la vue du programme vraiment surhumain qui vient de lui être si complaisamment détaillé. Et il semble qu'à cet endroit la Règle aurait pu glisser, selon sa coutume, une parole d'encouragement, atténuer et calmer par une formule rassurante les soucis de l'Abbé : mais saint Benoît est sans ménagement pour lui, et toute la finale du chapitre n'a d'autre intention que de le maintenir de force dans l'austère contemplation de son devoir.

En effet, dit saint Benoît, votre charge est lourde. Rappelez-vous sans cesse ce que vous êtes, rappelez-vous le nom qu'on vous donne : vous êtes Abbé, et on vous appelle Père. Vous n'êtes pas un prince, ni un grand seigneur, ni un administrateur civil : vous êtes Père. Toute cette famille est vôtre. Dieu vous l'a confiée, comme un dépôt cher à son cœur, et devant lui les âmes ont une valeur infinie. Celui qui est le maître de notre vie l'emploie à son gré : vers les uns vont ses tendresses, vers les autres ses confiances ; il y a la vocation de Jean, si douce et si simple ; il y a la vocation de Pierre ; nous ne choisissons pas. Que l'Abbé se souvienne aussi du jugement de Dieu : ses confiances sont des comptabilités. Dieu ne donne pas aux hommes pour qu'ils se fassent un jouet de ses cadeaux ; l'autorité, l'influence, la richesse sont des talents confiés, et dont il nous réclamera l'intérêt en termes rigoureux et juridiques : on vous a confié davantage, on exigera de vous davantage (Luc, xii, 48) (1).

Et que l'Abbé sache combien est difficile et ardue la charge qu'il a reçue de gouverner les âmes et de se faire le serviteur de tous en se pliant aux mœurs de chacun. Souvent même les hommes ne semblent guère soucieux d'alléger son fardeau ; dans un monastère, toutes les passions immortifiées et devenues ainsi causes de souffrance se déchargent comme naturellement sur l'Abbé. Mais saint Benoît ne songe point à ce surcroît irrégulier ajouté à sa tâche : selon lui, elle est délicate d'abord parce qu'elle concerne des âmes. Dans un être matériel, les réactions sont connues d'avance et elles échappent au caprice ; mais une nature spirituelle n'agit point mécaniquement ; il faut lumière et patience pour la bien connaître et pour composer avec elle. Si encore toutes les âmes

(1) Saint Benoît a pu s'inspirer ici immédiatement de la *Doctrina* S. Orsiesii, xv (voir la note de D. Butler) ; ou de S. Jérôme, *Epist.* XIV, 9. P. L., XXII, 353 ; ou de S. Augustin, *Quaestiones in Heptat.*, l. III, xxxi, P. L., XXXIV, 689-690.

se ressemblaient ! Mais des causes multiples et d'ordre sensible concourent à faire de chacune d'elles quelque chose de très personnel : l'hérédité, une première pulsation vitale donnée par l'âme au corps qui commence avec elle et déterminant en quelque sorte toute l'allure de notre vie, l'appartenance subie ou voulue aux influences animales, c'est tout cela qui crée notre tempérament. Le programme de chaque âme est de se libérer, de se racheter des influences sensibles, par l'éducation, par l'effort vigoureux, par la vie surnaturelle qui confisque l'activité entière au profit de Dieu. L'autorité de l'Abbé nous est donnée précisément pour nous aider à conquérir cette possession de nous-mêmes. C'est à lui à proportionner son action aux dispositions morales de tous. L'un a besoin de bonnes paroles et de caresses, l'autre de réprimandes et de châtiments, un troisième d'exhortations persuasives : en un mot, chacun doit être traité selon sa trempe, selon son degré d'intelligence. Rien ne marque mieux la physionomie familiale du monastère que cette insistance de saint Benoît à exiger de l'Abbé qu'il connaisse tous les siens et conduise individuellement chacun d'eux.

C'est là encore ce qui limite la composition numérique d'une communauté : car si les moines sont multitude, l'Abbé ne sera plus qu'un général en chef, auteur d'un plan sommaire dont les officiers assureront l'exécution. Il n'est point défendu pourtant à l'Abbé de songer à l'augmentation numérique de son troupeau. Et c'est bien d'un accroissement de quantité, *augmentatio*, que parle N. B. Père, en suggérant d'ailleurs aussitôt l'idée d'accroissement en vertu : *boni gregis*. Comprenons bien sa pensée. Lorsqu'il recommande à l'Abbé la démission de soi et la condescendance habile au prix desquelles il ne souffrira nul dommage dans ses brebis, ce n'est pas une promesse qu'il lui fait, ni un résultat assuré qu'il énonce ; il lui indique seulement les intentions qui doivent diriger sa conduite. L'Abbé pourrait-il espérer un succès que le Seigneur lui-même n'a pas obtenu? Il est des âmes que ni la patience, ni la tendresse, ni la sévérité ne peuvent vaincre, et pour lesquelles on ne peut plus que prier et souffrir. Saint Benoît, semble-t-il, dit à l'Abbé : Vous voulez vous réjouir de l'accroissement d'un troupeau fidèle? Soignez bien les âmes qui vous sont confiées, occupez-vous de ce que vous avez : vous obtiendrez ainsi ce que vous n'avez pas encore. Les monastères fervents se recrutent d'eux-mêmes, et beaucoup plus par la bonne odeur de leur observance que par des procédés humains et des provocations indiscrètes. Dieu dispose de telle sorte les événements et les cœurs que sa famille s'accroît sans cesse ; et si parfois le recrutement languit ou s'arrête, il ne faut pas perdre confiance : comme aux origines de Cîteaux, un saint Bernard surviendra, avec de nombreux compagnons.

Ante omnia, ne dissimulans aut parvipendens salutem animarum sibi commissarum, plus gerat sollicitudinem de rebus transitoriis et terrenis atque caducis; sed semper cogitet quia animas suscepit regendas, de quibus et rationem redditurus est. Et ne causetur forte de minori substantia, meminerit scriptum : *Primum quaerite regnum Dei et justitiam ejus, et haec omnia adjicientur vobis*. Et iterum : *Nihil deest timentibus eum*.

La sollicitude de l'Abbé ne s'égarera point dans de fausses directions. Elle ne se laissera pas distraire par la préoccupation exagérée du recrutement, ni par le souci des questions financières et matérielles. Sur ce dernier point, la tentation peut être plus pressante et plus perfide; c'est pourquoi N. B. Père insiste davantage. Car enfin, il faut vivre, il faut grandir, il faut payer ses dettes, il faut bâtir. Et, pour cela, il faut se faire connaître, se créer de hautes et fructueuses relations, écrire des livres et les vendre, faire valoir les terres du monastère, acheter du bien, que sais-je? rentrer, en un mot, dans une multitude d'affaires auxquelles il semblait qu'on avait renoncé par l'état religieux.

Il est sûr que l'Abbé ne saurait se désintéresser des finances du monastère sans imprudence et sans une espèce de trahison : il est redevable à la communauté de sa vigilance et de son effort sur ce point. Il suffit, pour le comprendre, de réfléchir aux maux sans nombre qu'amène l'incurie; il n'est aucunement souhaitable à l'honneur religieux de passer par la faillite. Et non seulement il faut vivre, mais une certaine aisance est indispensable pour que tout aille bien et pour que les moines restent fidèles à la pauvreté. Le désordre, les dépenses excessives, les dilapidations, l'insouciance du lendemain, ne sauraient être considérés comme la forme authentique d'un gouvernement abbatial.

Aussi bien, ce que réclame saint Benoît, c'est que le soin des intérêts matériels n'entraîne jamais l'Abbé à négliger ou à traiter comme chose secondaire, et dont on se décharge volontiers sur d'autres, la formation et le salut éternel des âmes qui lui sont confiées : *dissimulans aut parvipendens*. Les âmes sont la vraie richesse du monastère, et que valent, comparées à elles, ces choses « transitoires et terrestres et caduques (1) »?

(1) (*Prima causa*) *discidii, quae nasci solet de rebus caducis atque terrenis* (Cass., *Conlat.* XVI, ix).

Sans doute, l'Abbé doit être un administrateur avisé des biens temporels, puisqu'ils ont un caractère sacré du fait de leur appartenance au Seigneur ; mais les âmes sont à Dieu bien davantage, et c'est d'elles aussi, d'elles surtout, qu'il devra rendre compte : *Sed semper cogitet quia animas suscepit regendas, de quibus et rationem redditurus est* (1).

Et, pour que l'Abbé ne soit pas tenté d'alléguer la modicité des ressources du monastère, qu'il se souvienne de ce qui est écrit en saint Matthieu (VI, 33) et dans le psaume XXXIII (10). Dieu s'est engagé. Si la maison est fervente, les ressources comme les postulants, viendront, à l'heure de Dieu et dans la mesure voulue par lui. Aux monastères fidèles et qu'il aime, le Seigneur donne le nécessaire ; quelquefois un peu moins, de peur que l'aisance n'incline les moines et l'Abbé à se dispenser de la confiance en Dieu. Les mondains nous demandent : N'est-il pas vrai que certaines expressions du chapitre VI de saint Matthieu semblent excéder les lois de la prudence humaine? quel est donc leur sens véritable? — Celui-ci : Dieu veut nous induire à la confiance et marquer que nulle préoccupation ne doit prévaloir sur elle ; il se sert, dans ce dessein, de divers exemples propres à l'inspirer, mais sans nous dire pourtant que nous sommes dispensés d'agir : au fond, les lis et les oiseaux sont actifs. Nous pouvons bien croire aussi qu'il y a des délicatesses que le monde ne saurait saisir, des conseils évangéliques qui ne peuvent se réaliser que dans le monastère, plus affranchi des conditions créées, appartenant davantage à Dieu. Et c'est à raison de la juridiction éminente exercée par la Providence sur ceux qui sont à elle, que la confiance devient une loi, plus encore peut-être que la prudence : car, après tout, la confiance est vertu théologale, la prudence vertu morale seulement ; et, tandis que je ne suis pas obligé d'observer *semper et pro semper* la prescription de la prudence, jamais je ne suis dispensé de la confiance absolue.

> Sciatque quia qui suscepit animas regendas, praeparet se ad rationem reddendam. Et quantum sub cura sua fratrum se habere scierit numerum, agnoscat pro certo quia in die judicii ipsarum omnium animarum est redditurus Domino rationem, sine dubio addita et suae animae. Et ita timens semper futuram discussionem pastoris de creditis ovibus, cum de alienis ratiociniis cavet, redditur de suis sollicitus.

(1) *Semper cogitans (praeposita) Deo se pro vobis reddituram esse rationem* (S. AUG., *Epist.* CCXI, 15. P. L., XXXIII, 965). — *Doctr.* S. ORSIESII, XI.

Et cum de admonitionibus suis emendationem aliis subministrat, ipse efficitur a vitiis emendatus.

N. B. Père ne craint pas les répétitions lorsqu'il s'agit de rappeler à l'Abbé le prix des âmes, le caractère délégué de son pouvoir, le sévère jugement qui l'attend. Alors qu'au tribunal de Dieu chacun répondra pour soi, l'Abbé répondra et pour lui-même, et pour toutes les âmes qui ont été remises à sa sollicitude, pour chacune d'elles en particulier : ceci est incontestable, indubitable, *pro certo*, *sine dubio*. Il faudrait être insensé ou avoir perdu la foi pour ne pas être impressionné par des affirmations comme celles-là. Il faudrait aussi une forte dose d'illusion pour désirer charger ses épaules d'un pareil fardeau et surajouter aux problèmes de son âme les problèmes de l'âme d'autrui.

Puisque l'Abbé a consenti, sur l'invitation de Dieu, à se faire le serviteur de tous ; puisque son pain quotidien est le travail, le souci, la souffrance, il a bien quelque droit à la prière des siens et à leur pitié. C'est au nom de la responsabilité assumée par les prêtres et par les évêques que l'apôtre saint Paul, dans un texte dont se souvenait sans doute N. B. Père, supplie les chrétiens de rendre, en obéissance et en docilité aimante, ce qu'ils reçoivent de dévouement et de bienfaits : *Obedite praepositis vestris et subjacete eis : ipsi enim pervigilant, quasi rationem pro animabus vestris reddituri, ut cum gaudio hoc faciant et non gementes : hoc enim non expedit vobis* (Hebr., xiii, 17). Rendez l'exercice de leur charge facile et doux ; faites qu'ils la remplissent avec joie et non avec tristesse, car cela ne vous serait nullement avantageux à vous-mêmes ; la fatigue que cause à l'Abbé une communauté difficile et grondeuse se traduit toujours pour elle en un gros détriment.

S'il est vrai que les Abbés font leurs moines, il est sûr que les moines font leur Abbé et que le monastère est une école de sanctification mutuelle. Les deux dernières phrases de ce chapitre le rappellent à l'Abbé, sinon pour le rassurer, car elles sont austères encore, du moins pour fortifier son courage. La pensée constante de l'examen que le pasteur (1) devra subir un jour au sujet des brebis qui lui ont été confiées, le soin qu'il apporte à mettre en règle les comptes d'autrui le rendront plus attentif à son compte propre : le premier bénéfice de sa charge sera donc pour lui un accroissement de vigilance intérieure. Le fait seul d'avoir à porter d'autres âmes l'invite tout naturellement à veiller sur lui. On se laissait peut-être aller un peu lorsqu'on n'était que soi ; mais on s'observe davantage lorsqu'on est père de famille, lorsqu'on est le lieutenant de Dieu, lorsque des faiblesses comme celles d'autrefois

1) Il s'agit plutôt ici de l'Abbé que du Pasteur divin.

auraient désormais une portée redoutable et un retentissement chez autrui. Obligé de procurer par ses instructions l'amendement des autres, l'Abbé s'affranchira en même temps de ses propres misères et redoublera de fidélité dans sa vie. Ceux pour qui l'exercice de la parole est autre chose qu'un vain amusement, sont les tout premiers à en recueillir le fruit. Nous aimons l'harmonie et la continuité morale ; et sous cette influence, plus encore que pour nous éviter le *Medice, cura teipsum*, nous travaillons peu à peu à rétablir l'accord entre nos enseignements et nos actes.

Il est, pour l'Abbé, une plus grande compensation, dont saint Benoît ne parle pas : c'est l'avantage que procure le contact assidu avec les âmes qui sont bonnes. Ce contact est le plus assainissant qui existe et ressemble à une sorte de sacrement. Par ce fait, d'abord, que les âmes sont à l'Abbé un encouragement et un exemple ; mais surtout parce qu'elles lui sont comme une vision anticipée de Dieu. Plus grand est l'effet et plus voisin de sa cause, plus aussi la connaissance que nous prenons de la cause est achevée ; et ici l'effet est non seulement cette œuvre de Dieu qui s'appelle une âme spirituelle, mais encore tout le travail par lequel Dieu s'applique à la transformer et à l'unir à sa Beauté. L'Abbé peut faire ainsi une théologie sérieuse. Et, jusqu'au jour où il contemplera Dieu face à face, il ne le verra nulle part plus clairement que dans les âmes, dans la pureté de leur cristal vivant. Il n'aura pas de peine alors à se tenir très près du Seigneur, ce qui est son unique sauvegarde et sa consolation la plus assurée.

CHAPITRE III

DE LA CONVOCATION DES FRÈRES EN CONSEIL

De adhibendis ad consilium fratribus. — Quoties aliqua praecipua agenda sunt in monasterio, convocet Abbas omnem congregationem, et dicat ipse unde agitur. Et audiens consilium fratrum, tractet apud se, et quod utilius judicaverit faciat. Ideo autem omnes ad consilium vocari diximus, quia saepe juniori Dominus revelat quod melius est.

Ce chapitre achève de fixer la constitution de la société monastique, en précisant le rôle qui revient à chacun de ses membres dans le gouvernement. Le dessein de N. B. Père n'est aucunement d'apporter des restrictions, des limites, des contrepoids au pouvoir absolu de l'Abbé; il n'a jamais songé à introduire chez lui les formes démocratiques et parlementaires ; et toutes les prescriptions que nous allons lire semblent calculées au contraire de manière à souligner le caractère souverain de l'autorité abbatiale, interprète et gardienne de l'autorité de la Règle, forme créée de l'autorité divine. Mais le dépositaire d'une telle puissance demeure un homme, obligé lui aussi de chercher péniblement la vérité, de découvrir les meilleures solutions pratiques, et exposé d'ailleurs à se méprendre. C'est par condescendance que saint Benoît lui donne des conseillers ; ils n'auront pas mission de partager son pouvoir, de le contrôler, de lui faire échec à l'occasion, mais seulement de l'éclairer, de l'appuyer et d'en prévenir ainsi, discrètement, les maladresses ou les abus. Une intelligence n'épuise pas toute question ; ce que l'un n'aperçoit pas, un autre le découvrira peut-être, et les affaires ainsi traitées par le concours et la prudence de plusieurs sont mieux assurées du succès : c'est le motif qu'indique saint Benoît comme conclusion de ce chapitre, en citant le témoignage de l'Ecclésiastique (XXXII, 24).

N. B. Père distingue deux sortes d'affaires au sujet desquelles l'Abbé prendra conseil : *praecipua*, *minora*. Pour les questions les plus graves,

il convoquera toute la communauté ; pour celles qui sont moins sérieuses, mais qui ont cependant leur importance, il se bornera à consulter les anciens. Il est une troisième catégorie de questions qui ne réclament nulle convocation des frères : les questions de détail d'abord ; puis celles qui ont une solution nécessaire, ou évidente, ou réservée à l'Abbé, ou telle enfin que la communauté ne saurait être juge compétent. Selon N. B. Père, c'est l'Abbé qui apprécie s'il y a lieu, pour lui, de demander conseil. Toutes les fois, par exemple, qu'il s'agit d'affaires où sont engagés gravement les intérêts d'honneur ou les intérêts d'argent du monastère, il doit réunir la communauté entière.

Et en désirant la présence de tous (1), saint Benoît obéit à une pensée de foi. Dieu s'intéresse activement aux affaires d'une maison monastique : c'est lui qui préside, et toute décision sage doit lui être imputée (MATTH., XVIII, 20). Pourquoi exclurait-on du conseil les jeunes profès, les petits oblats en âge de parler (V. le chap. LIX)? N'est-il pas d'expérience que le Seigneur aime à nous communiquer sa pensée par la bouche des enfants (2)? Cet âge est plus naïf, moins personnel, et Dieu agit plus librement avec lui. Il s'est servi d'un Samuel et d'un Daniel (V. le chap. LXIII) ; et au Mont-Cassin sans doute d'un saint Maur et d'un saint Placide. Mais les jeunes frères perdraient aussitôt le bénéfice de cette prédilection divine, s'ils manquaient de mesure, de courtoisie et d'humilité dans leurs appréciations, s'ils prononçaient avec solennité et importance sur les personnes et sur les choses, s'ils ne se mettaient en garde contre une tendance à formuler des résolutions tranchantes ou impitoyables ; leurs vues sont parfois courtes et simplistes, ils n'ont pas toujours le sens de ce qu'il y a de complexe dans les questions traitées.

L'office de rapporteur revient encore à l'Abbé. Il expose l'affaire clairement, de telle sorte que tous comprennent bien de quoi il s'agit. Il le fait sans passion et sans essayer d'extorquer des adhésions, puisque, à la rigueur, elles ne lui sont pas nécessaires. Il écoute avec impartialité et avec patience l'avis des frères : ce qui ne veut pas dire qu'il doive laisser parler indéfiniment les bavards et s'interdire des rectifications qu'appelleraient la justice, le bon ordre, le bon sens. Il réfléchit ensuite à part lui, s'éclairant des lumières de tous, et décide souverainement, non pas ce qui lui plaît, non pas invariablement le contraire de ce qui lui a été suggéré, mais ce qu'il juge devant Dieu le plus utile.

(1) Les novices n'appartenant pas encore à la communauté (chap. LVIII) n'ont pas de titre à prendre part à ses délibérations.

(2) Cf. S. CYPRIANI *Epist.* IX, IV. P. L., IV, 253. — CASS., *Conlat.* XVI, XII.

> Sic autem dent fratres consilium cum omni humilitatis subjectione, ut non praesumant procaciter defendere quod eis visum fuerit, sed magis in Abbatis pendeat arbitrio, ut quod salubrius esse judicaverit, ei cuncti obediant; sed sicut discipulis convenit obedire magistro, ita et ipsum provide et juste condecet cuncta disponere.

S'il y a profit pour l'Abbé à faire preuve d'accueillance et de démission de soi, il y a pour les moines un devoir strict de se montrer gens de tact et fils dociles. Les frères donneront leur avis, puisqu'on les a convoqués pour cela; une attitude boudeuse, vexée, maussade, serait grotesque et infiniment peu monastique. Ils donneront leur avis à tour de rôle, lorsqu'ils seront interrogés ou qu'on leur aura accordé la parole. Ils parleront avec toute la soumission qu'inspire l'humilité : *cum omni humilitatis subjectione*, sans prendre le ton doctoral et pompeux, sans s'imaginer faire office de juges, ni même de députés, sans attacher à leur sentiment une valeur décisive, ni croire qu'une large part du salut public est entre leurs mains. Ajoutons qu'il faut se tenir dans la question proposée et ne pas greffer une motion ou une interpellation sur le point précis qui a été soumis à la délibération du conseil.

Il peut se faire que l'avis donné par vous soit peu agréé : réjouissez-vous que l'on se range à un avis plus sage encore; ou du moins ayez l'urbanité de ne pas plaider amèrement et avec obstination en faveur de votre pensée. En public, grâce à Dieu, on ne plaide guère contre l'Abbé; mais on est plus exposé à défendre son opinion contre l'un ou l'autre des frères. On peut être tenté de reprendre en sous-œuvre les remarques d'un autre pour les contredire, quelquefois pour les tourner en dérision, tout cela d'une façon ouverte ou bien d'une façon perfide et sournoise. De tels procédés sont d'autant plus incorrects que le frère incriminé a d'ordinaire la bouche fermée par la charité, la prudence, le secret professionnel. Une assemblée monastique ne doit jamais avoir le caractère tumultueux de certaines séances de nos parlements. Et dans la pensée de N. B. Père, ni les individus, ni une majorité, ni même l'unanimité des frères, n'ont un droit à faire prévaloir leur sentiment : la décision est réservée exclusivement à l'Abbé (1); il demeure libre de prendre celle qui lui paraîtra la plus opportune, et tous s'empres-

(1) *Per omnia ad nutum (Abbatis) potestatemque pendere* (Sulp. Sever., *Dial.* I, c. x. P. L., XX, 190. — Cf. Cass., *Conlat.* XXIV, xxvi).

seront de s'y soumettre. Mais, de même qu'il est dans l'ordre que les disciples obéissent au maître, il est dans l'ordre aussi que le maître dispose toutes choses avec prévoyance et équité. Il n'y a pas morcellement du pouvoir, mais des devoirs existent des deux côtés ; ceux qui obéissent ne sont pas livrés à l'arbitraire, aux boutades, aux caprices de la passion, et la meilleure garantie qu'on leur puisse donner est cette affirmation réitérée que l'Abbé est comptable devant Dieu, et qu'après tout, lui aussi, lui surtout, doit être un obéissant.

In omnibus igitur omnes magistram sequantur regulam, neque ab ea temere declinetur a quoquam. Nullus in monasterio sequatur cordis proprii voluntatem, neque praesumat quisquam cum Abbate suo proterve intus aut foris monasterium contendere. Quod si praesumpserit, regulari disciplinae subjaceat. Ipse tamen Abbas cum timore Dei et observatione regulae omnia faciat, sciens se procul dubio de omnibus judiciis suis aequissimo judici Deo rationem redditurum.

La liaison est étroite entre ce paragraphe et le précédent : *igitur*. Nul ne peut, dans le monastère, « suivre la volonté de son propre cœur » et se gouverner à sa guise. La forme de notre vie a été définie par une Règle ; la Règle est la norme à laquelle tous doivent se ranger, aussi bien les moines qui conseillent que l'Abbé qui propose et décide. Dans la délibération comme dans la décision, chacun doit s'inspirer de la Règle et de son esprit ; nul ne saurait s'en écarter sans présomption. La prospérité surnaturelle et la paix sont au prix de cette déférence de tous à une même pensée, à un même programme.

Et parce que la Règle écrite a besoin d'être interprétée ; parce que les délibérations risqueraient parfois de ne jamais finir si une autorité vivante ne tranchait souverainement, toute discussion cessera lorsque l'Abbé aura pris son parti. C'est lui seul qui est responsable, qui a grâce d'état ; il est sans doute mieux renseigné que tout autre, puisqu'il tient en mains l'ensemble et peut envisager tous les aspects et toutes les conséquences du problème. Nul n'aura la témérité de contester insolemment avec lui, ni à l'intérieur du monastère, ni surtout à l'extérieur, ce qui causerait un plus grand scandale (1) ; et au

(1) La meilleure leçon est sans doute : *proterve aut foris monasterium contendere.* Et D. Butler cite la remarque intéressante de SMARAGDE : *Non dixit intus aut foris,*

dedans comme au dehors, les frères s'abstiendront avec scrupule de critiquer ses déterminations. Ce n'est pas toujours par la résistance ouverte que se traduit la volonté propre contrariée, mais encore, et surtout chez les natures timides, ou délicates, ou bien élevées, par des murmures secrets : c'est la pire des dispositions. La première fois qu'il est fait mention dans la Règle de la *disciplina regularis* (nous la décrirons plus loin), c'est lorsqu'il s'agit de réprimer, par un châtiment sévère, cet esprit réfractaire et frondeur.

Mais saint Benoît a grand soin de rappeler à l'Abbé qu'il y a pour lui aussi une justice. Toutes ses résolutions doivent être prises dans la crainte de Dieu et conformément à la Règle. Qu'il sache bien, et sans l'ombre d'un doute, qu'il rendra compte de chacune d'elles au Juge souverainement équitable. C'est Dieu qui se réserve d'apprécier chez l'Abbé l'abus du sens propre ; la perspective d'une *disciplina regularis* divine écartera de lui toute velléité de tyrannie.

> Si qua vero minora agenda sunt in monasterii utilitatibus (1), seniorum tantum utatur consilio, sicut scriptum est : *Omnia fac cum consilio, et post factum non poenitebis.*

C'est la seconde hypothèse, le cas des affaires moins importantes : nous en avons dit un mot dès le début du chapitre. Il faut bien comprendre la pensée de l'Ecclésiastique (XXXII, 24). Sans doute l'Abbé devra se garder d'une confiance illimitée en sa compétence et en son jugement ; le pouvoir absolu est dangereux surtout pour celui qui l'exerce. Mais enfin il ne faudrait pas prendre trop à la lettre le mot *omnia*. Même lorsqu'il s'agit de mesures graves, il est d'expérience que l'Abbé fera mieux parfois de ne consulter que sa conscience. Remarquons de plus qu'un échec ne suffirait pas à démontrer qu'il a agi témérairement. Et lorsque l'Écriture lui dit que, s'il prend conseil, il n'aura pas à se repentir dans la suite, elle ne lui promet pas la réussite et l'infaillibilité. Elle n'affirme pas davantage qu'en cas d'insuccès il pourra rejeter la responsabilité sur autrui et se laver les mains de ce qui est advenu.

Les temps ont changé depuis saint Benoît. Il avait écrit la Règle avec sa conception de la *patria potestas*, de la toute-puissance paternelle, telle

sicut aliqui codices habent, sed sicut in illo quem manibus suis scripsit, proterve aut foris monasterium reperitur. Unde intelligitur quia foris nullam, intus autem esse contentionem permisit amicam. On voit bien d'ailleurs que certains copistes et commentateurs ont été ici un peu embarrassés. Cf. PAUL DIACRE, *in h. l.*

(1) *Monasterii utilitas :* CASS., *Inst.*, VII, IX.

qu'elle était impliquée dans le droit romain. Chez les supérieurs comme chez les moines, la foi était vive et l'on s'accommodait fort bien d'un gouvernement absolu. Mais, lentement, les vieux cadres ont un peu cédé sous la poussée de mœurs différentes. A dire vrai, la démocratie ne s'est pas plus introduite dans l'Église que dans la famille monastique ; il est incontestable pourtant qu'une valeur plus grande a été donnée peu à peu à l'individu. Sans doute aussi des expériences fâcheuses ont montré à quelles imprudences peut se laisser entraîner un pouvoir pratiquement sans limite. Il n'est pas jusqu'à la Commende elle-même qui n'ait mis les individus en demeure de prendre leurs précautions contre un pouvoir à vie, sans contrepoids et parfois très séculier. C'est dans ce dessein qu'ont été conçus et la triennalité des Abbés, et les moyens variés dont la pensée commune est de réduire, quelquefois même d'infirmer l'autorité abbatiale. Les constitutions de chaque Congrégation énumèrent un certain nombre de cas où l'Abbé doit obtenir le consentement du conseil de communauté, du conseil des sénieurs, voire du Chapitre général, et les affaires sont souvent décidées au scrutin. Nous ne croyons pas qu'un Abbé ait rien à regretter de la liberté et de l'initiative d'autrefois. Il suffit que les dispositions législatives actuelles viennent de l'Église pour mériter d'être bien accueillies ; mais, encore une fois, il faut reconnaître qu'elles sont justifiées par le souci de conjurer les mesures arbitraires et périlleuses. Aussi bien, dans les communautés sagement gouvernées et de bon esprit, les choses se passent toujours comme au temps de saint Benoît : un mouvement de confiance filiale fait remettre aux mains de l'Abbé la décision d'affaires qu'il connaît mieux que personne ; on ignore les conflits entre l'Abbé et son conseil, et tout se fait d'un commun accord.

CHAPITRE IV

QUELS SONT LES INSTRUMENTS DES BONNES ŒUVRES

Tout ce qui précède nous a fait connaître la constitution organique de la société monastique. Dorénavant, jusqu'au chapitre VIII, il sera parlé de l'individu et de son programme de perfection surnaturelle : c'est la portion de la Règle qui forme ce qu'on peut appeler la spiritualité de saint Benoît ; c'est la constitution spirituelle des moines. Nous nous rappelons avec quelle insistance N. B. Père marquait dans le Prologue que le développement de la vie chrétienne se réalise par la pratique des bonnes œuvres et l'exercice constant de toutes les vertus : il décrit maintenant cette activité ordonnée. La longue énumération du chapitre IV cataloguera les principales formes sous lesquelles elle se traduit ; et de petits traités seront consacrés ensuite aux dispositions fondamentales d'obéissance, de recueillement et d'humilité.

Instrumenta bonorum operum. La sagacité des commentateurs s'est exercée à préciser la signification de ces trois mots. L'apôtre saint Paul ayant parlé deux fois de l'armure du chrétien, N. B. Père voudrait-il indiquer ici les qualités intérieures dont nous devons être munis — *habitus activi quibus instruimur* — pour accomplir en effet toutes bonnes œuvres? Ou bien saint Benoît considère-t-il les textes scripturaires dont sont formés presque tous les versets de ce chapitre comme de vrais instruments, des procédés d'une efficacité assurée, destinés à nous faire pratiquer les bonnes œuvres? comme si, pour réaliser le bien, nous n'avions besoin que d'entendre les sollicitations divines. D'une façon moins subtile, on pourrait donner au mot *instrumenta* son sens de textes authentiques, qui ont valeur juridique, et traduire : les règles des mœurs, les formules pratiques du bien. Il signifie encore outils, attirail, appareil, ressources, et, dans l'espèce, les outils avec lesquels s'opère le bien, tous les procédés, tout l'appareil des vertus, en définitive les vertus et les bonnes œuvres elles-mêmes. Tel est, semble-t-il, le sens le plus conforme à la pensée de saint Benoît ; il parlera, en terminant ce chapitre, des « instruments de l'art spirituel », et présentera le monastère comme « l'atelier » où l'on apprend à les manier (1) ; c'est

(1) C'est probablement un souvenir de Cassien, disant des jeûnes, des veilles, etc.,

parce qu'il s'agit réellement des bonnes œuvres qu'on pourra les dire *adimpleta*.

Un mot sur les sources du chapitre IV. La série presque entière des instruments se trouve dans la seconde partie de la première *Épître Décrétale* de saint Clément (1); mais on a reconnu depuis longtemps (2) que cette seconde partie était apocryphe et l'œuvre d'Isidore Mercator. Il existe sûrement des analogies entre le chapitre de saint Benoît et le début de la *Doctrine des Apôtres* (reproduit dans le livre VII des *Constitutions apostoliques*); l'un et l'autre, par exemple, commencent par l'énoncé du double commandement de la charité; D. Butler estime pourtant qu'on ne saurait trouver la preuve certaine d'un emprunt (3). On pourrait rapprocher aussi le passage de la sainte Règle des quarante-neuf sentences publiées par le cardinal Pitra sous le titre : *Doctrina Hosii episcopi* († 397) (4); ou bien des *Monita* de Porcaire, abbé de Lérins (fin du cinquième siècle) (5); ou encore de la *Doctrina* d'un évêque Séverin, qu'on n'est pas encore parvenu, que je sache, à identifier (6). Chez les philosophes païens eux-mêmes, nous trouvons des formulaires analogues : voir, par exemple, les *Sentences* attribuées aux Sept Sages de la Grèce (7), les *Sentences* en prose qui précèdent les *Disticha Catonis*, et les *Sentences de Sextus*, dont saint Benoît citera un fragment au chapitre VII (8). Toutes les civilisations nous ont laissé des spécimens de littérature gnomique : c'est à ce genre que se rattachent les Proverbes et l'Ecclésiastique. Nous sommes naturellement portés à mettre notre vie morale en devises, à la traduire en axiomes pratiques; il nous semble qu'il y a facilité plus grande pour le bien, lorsque nous arrivons à une formule brève, pleine, bien frappée, qui porte comme une gracieuse invitation dans sa perfection même. Les vieilles règles monastiques s'exprimaient d'ordinaire sous cette forme sententieuse et

qu'ils sont *perfectionis instrumenta* (*Conlat.* I, VII). Ailleurs, Cassien mentionne les *instrumenta virtutum* (*Conlat.* VI, X); et saint Benoît reproduira cette expression au dernier chapitre de sa Règle. *Instrumenta* a encore le sens de documents, d'archives.

(1) P. G., I, 480.

(2) MABILLON, *Vetera Analecta*, t. II, p. 94, note c (édit. 1723).

(3) « S. Benedict and the *duae viae* », dans *The Journal of Theological Studies*, January 1910, p. 282. Voir aussi dans la même Revue, January 1911, p. 261, un article où D. BUTLER traite des sources du chapitre IV; il démontre que le *Syntagma doctrinae*, dit de S. ATHANASE (P. G., XXVIII, 835), ne doit pas être rangé parmi les sources de saint Benoît.

(4) *Analecta sacra et classica*, p. 117.

(5) Réédités dans la *Revue bénédictine*, octobre 1909. Voir aussi une ancienne traduction de l'*Admonitio ad monachos* de S. BASILE, rééditée dans la même Revue, avril 1910.

(6) PEZ, *Thesaurus Anecdotorum novissimus*, t. IV, P. II, col. 1-4; ou dans FABRICIUS, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, t. II (*ad calcem*).

(7) MULLACH, *Fragmenta Philosophorum graecorum*, t. I, p. 212 sq.

(8) *Ibid.*, p. 523 sq. — Cf. WEYMAN, *Wochenschrift für klass. Philologie*, 1896, p. 209.

sobre (1). Et c'est chez elles, c'est dans la sainte Écriture, c'est un peu partout, que N. B. Père semble avoir glané ses soixante-douze instruments des bonnes œuvres : il n'est pas prouvé, jusqu'ici, qu'il n'ait fait que copier, en les modifiant plus ou moins, une ou plusieurs collections antérieures.

Il serait superflu de vouloir ramener les instruments à une distribution méthodique et au développement d'un plan unique, saint Benoît n'ayant songé à rien de semblable. Il se borne à placer en tête ce qu'il y a de plus considérable et d'élémentaire ; il groupe les sentences qui se rapportent à un même but et sont reliées par quelque analogie. Nous remarquerons que les maximes de la perfection surnaturelle voisinent avec les préceptes essentiels du christianisme : c'est que ceux-ci renferment dans leur simplicité même toute la doctrine morale et qu'ici, comme dans le Prologue, comme dans les chapitres qui vont suivre, N. B. Père conçoit la sainteté monastique sous la forme d'un épanouissement régulier, normal, tranquille du baptême.

QUAE SINT INSTRUMENTA BONORUM OPERUM.

Primum instrumentum (2) : In primis, Dominum Deum diligere ex toto corde, tota anima, tota virtute.

In primis : oui, à tous points de vue, c'est bien le premier des instruments. D'abord, le précepte est universel. Il se trouve déjà tout entier dans la loi mosaïque (DEUT., VI, 5) ; et le Seigneur n'a eu besoin que de le rappeler (MARC., XII, 30). On ne saurait méconnaître toutefois que le Nouveau Testament lui ait donné une place de plus grand honneur. Il y a eu sous la loi nouvelle une plus large et plus intime effusion de l'Esprit de Dieu : *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis;* et la charité filiale est, selon l'enseignement de l'Apôtre, la caractéristique de la nouvelle alliance.

C'est un précepte compréhensif et complet. Il nous est agréable de voir concentrer en une obligation unique tous les devoirs de la vie chrétienne. L'esprit est plus attentif lorsqu'il n'a qu'une chose à regarder, la volonté plus décidée lorsqu'elle n'a qu'un but à poursuivre, l'âme plus sereine et plus joyeusement persévérante lorsqu'elle a tout ramené à l'unité. On ne nous demande que d'aimer. Toute vie morale se résume là. *Dilige, et quod vis fac,* disait saint Augustin ; et avant lui,

(1) Voir, par exemple, les Règles de S. MACAIRE, de S. PACÔME (CLIX), etc.
(2) Les mots *Primum instrumentum* ne se lisent pas dans les manuscrits ; le numérotage des instruments ne s'y trouve pas non plus.

l'Apôtre, attribuant à la charité les actes de toutes les vertus particulières, avait établi que la charité suffit à elle seule, mais qu'en dehors d'elle rien ne suffit (I Cor., xiii).

C'est un précepte facile, et du côté de son acte et du côté de son objet. Il n'est besoin ni d'être grand, ni d'être riche, ni d'être en santé, ni d'être intelligent pour aimer. C'est l'acte le plus spontané et le plus simple ; c'est un acte premier auquel nous avons été préparés dès l'enfance, grâce aux sourires et à la tendresse qui ont accueilli notre vie ; Dieu l'a provoqué ainsi de manière à se l'assurer. L'acte est facile du côté de son objet : car il est aussi naturel d'aimer Dieu que de le connaître, et à cela suffisent les seules facultés de l'homme. Sans doute un tel amour, tant qu'il n'a point pour racine une faculté *surnaturelle*, ne saurait nous porter jusqu'à Dieu ; mais il reste que Dieu est naturellement aimable. Surnaturellement, il l'est à bien des titres ; il s'est fait connaître à nous par les bienfaits généraux du christianisme et par cette révélation de sa bonté qui est impliquée dans chacune de nos existences. Il nous a donné ce qu'il faut pour l'aimer surnaturellement, pour lui rendre une tendresse égale à la sienne. Et il a ajouté le précepte : *diliges* ; or, le précepte a son efficacité propre pour nous faire connaître et aimer Dieu ; car, enfin, celui-là seulement qui aime, celui-là seulement qui est bon et beau a le droit d'exiger d'être aimé, celui-là seulement qui aime sans partage a le droit d'exiger un amour sans partage. C'est vraiment chose aisée et douce que d'aimer notre Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, la tendresse, la beauté et la pureté infinies.

La seule objection que l'on puisse élever est celle-ci : « Je le veux, aimer est nécessaire et suffit ; mais enfin, aimer est-il si facile? Moi, je n'ai jamais rencontré Dieu nulle part. Puis, j'ai vécu longtemps étranger et inattentif à lui. Je ne conteste la réalité ni de sa beauté ni de son amour pour moi, mais tout cela est d'un monde très spirituel où je n'ai guère accès. Et je suis, d'ailleurs, de trempe positive, plutôt sèche et froide, le surnaturel n'éveille chez moi nulle émotion. » Il y a, à la base de cette objection, une fausse définition de la charité. La charité, selon saint Thomas, est amitié entre l'homme et Dieu ; et un païen nous avertit qu'une amitié vraie s'applique à vouloir et à écarter les mêmes choses : *Eadem velle, eadem nolle, ea demum firma amicitia est.* Aimer Dieu, c'est vouloir ce que Dieu veut et faire ce que Dieu demande, c'est unir pratiquement notre volonté à la sienne. N'est-ce pas la doctrine du Seigneur lui-même en saint Matthieu (vii, 20 sq.) : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos. Non omnis qui dicit mihi : Domine, Domine, intrabit in regnum caelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est.* Ni l'exaltation des premières heures de la vie spirituelle, ni même le plaisir épuré et très noble qui est le rejaillissement sur tout l'être d'une charité éprouvée déjà, ne sont nécessaires et ne constituent des indices infaillibles de notre

intimité avec le Seigneur. Toutes ces formes de joie sont simplement surajoutées à la charité comme un encouragement ou comme une avance de salaire et d'hoirie. Il est même constant que, pour parvenir, sinon encore à la sainteté, du moins à un certain degré d'amour véritable, il faut savoir être fidèle sans plaisir, dans l'aridité et jusqu'au milieu des bourrasques intérieures qui font frémir la sensibilité entière.

Nous n'avons qu'à continuer la lecture du *primum instrumentum* pour reconnaître le caractère et la mesure de notre charité. Il faut aimer « avec son cœur », c'est-à-dire non pas nécessairement d'un amour affectif et ressenti, mais enfin avec l'intime de soi-même. Nulle difficulté, semble-t-il. Pourtant, il y a toujours danger, dans une vie régulière et liturgique, de n'aimer Dieu qu'avec ses lèvres, dans la routine des prestations matérielles. C'est la tendance judaïque, dénoncée maintes fois et flétrie par les Prophètes et par le Seigneur. Elle peut naître d'une occupation très chère, qui draine à son profit le meilleur de notre attention et ne laisse à Dieu que le maigre hommage d'un ritualisme obligé. Aimer « avec tout son cœur », ce sera faire rayonner en nous la charité, incliner devant Dieu l'intelligence et la volonté, et par elles les forces inférieures elles-mêmes ; et c'est précisément afin de mieux embrasser le tout que l'amour se ramasse au centre et au nœud vital : *Deus meus, volui, et legem tuam in medio cordis mei.*

Tota anima. Sans prétendre donner une valeur exclusive et souveraine à ces exégèses, peut-être pourrait-on considérer ici l'âme comme principe de la vie et de la continuité de la vie, puisque, l'âme se retirant, la vie cesse. Aimer Dieu de toute son âme suggérerait alors la loi de continuité dans l'adhésion à lui, qui doit régir notre activité surnaturelle. Cette continuité a ses degrés. On rencontre des grâces extraordinaires, des grâces de présence intellectuelle et de contemplation infuse ; mais elles sont accordées le plus souvent à ceux qui usent bien de la grâce commune. Il est normal que notre pensée soit tournée d'une façon assidue vers celui à qui nous avons fait profession d'appartenir. Non sans doute que nous puissions à chaque instant formuler un acte de charité, mais nous pouvons vivre habituellement sous son influence. Dieu est simple, il est souple comme un parfum et peut pénétrer toute notre vie. Le meilleur travail intellectuel n'est-il pas celui qui s'accomplit sous son regard? Avec un peu d'entraînement, le contact avec Dieu devient familier : « Notre cœur est là où est notre trésor » ; et notre esprit revient à lui de façon formelle, aussitôt qu'une autre occupation ne le confisque plus. Toute vie est une adaptation à des conditions de milieu : l'atmosphère où se développe la vie surnaturelle est la charité, la paisible et perpétuelle attention au Seigneur.

Nous devons aimer *tota virtute*, c'est-à-dire avec toutes nos puissances, de telle sorte qu'elles s'emploient sans réserve au profit de l'amour et de

Dieu. Ceci est la condition même de l'amour : toute dilection réelle est absolue et sans limites ; dès lors qu'on aime, on ne discute plus, on se donne entièrement, on tente au besoin l'impossible. La charité n'excepte rien. Elle veut s'emparer de tous nos instants, diriger toutes nos démarches, ordonner toutes nos affections. Et lorsque nous avons épuisé la longue série des sacrifices, lorsque nous avons courageusement fait disparaître l'une après l'autre les idoles qui encombraient notre âme, il reste ordinairement une idole dernière, non pas la plus grossière, ni peut-être la plus aimée, une idole quelquefois toute petite et ridicule, mais c'est la dernière ; et c'est là que le moi, débusqué de partout, s'est réfugié tout entier. Si nous ne voulons pas demeurer éternellement sur place, il faut nous armer de beaucoup de résolution et de délicatesse et couper l'amarre.

2. Deinde proximum tamquam seipsum (Marc., xii, 31).

Avec la charité envers Dieu, la charité envers le prochain : *In his duobus mandatis universa lex pendet et prophetae.* Nous pouvons donc nous arrêter aussi devant le précepte de la charité fraternelle ; il est d'application constante, et la moitié des instruments des bonnes œuvres ne font qu'en formuler les différentes modalités et n'en sont que le morcellement.

L'objet de notre charité, c'est le prochain, c'est-à-dire notre frère, quel qu'il soit ; et, selon la définition du Seigneur, c'est tout homme à qui nous pouvons faire du bien, fût-il Samaritain. Là où l'on excommunie, là où il y a tel de ses frères qu'on ne voit pas, en face de qui on se tient dans l'attitude d'une neutralité boudeuse, irritée, ou même de l'hostilité violente, on est un fuyard et un hérétique de la charité. C'est soi-même qu'on excommunie. Si vous cultivez une inimitié contre un seul de vos frères, la charité n'est plus en vous ; ce qui vous détermine à demeurer en bons termes avec les autres, c'est l'amour de vous-même, c'est un attrait naturel, une sympathie humaine, quelquefois infra-humaine, peut-être purement animale. Pourquoi les communions produisent-elles parfois si peu de fruit? parce que nous y mettons un obstacle, et, d'ordinaire, l'obstacle est là. D'où viennent certaines apostasies? du mépris de la fraternité. Il est sûr que chez des religieux les fautes contre la charité, par éloignement ou par détraction, sont celles où se rencontre le plus facilement gravité de matière.

Le motif de notre charité c'est Dieu. Nous aimons parce que Dieu aime que nous aimions. Nous aimons parce que le prochain est à Dieu et que

l'amour que nous avons pour Dieu se répand naturellement sur tout ce qui le touche. Nous aimons parce que Dieu aime, et nous inclinons certaines répugnances personnelles devant la souveraine appréciation de Dieu. Nous aimons parce qu'il y a de Dieu dans le prochain ; comme l'Eucharistie est une extension de l'Incarnation, de même le prochain est une extension de l'Eucharistie : Dieu a été jaloux que nous ne rencontrions que lui dans toutes les avenues de notre vie. Le Seigneur se considère lui-même comme le bénéficiaire réel de notre charité : *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis* (MATTH., XXV, 40). Il n'y a vraiment qu'un seul acte de charité qui, indivisiblement, embrasse Dieu et nous-mêmes et le prochain : Dieu parce que c'est lui, et nous pour lui, et le prochain parce qu'il est à lui et en lui.

Et, de peur que nous ne demeurions parfois indécis sur l'étendue de notre charité, on nous a fourni un critérium facile : l'amour surnaturel que nous avons pour nous-même : *tamquam seipsum.* Tout le bien que nous nous souhaitons, que nous travaillons à nous procurer, nous devons le ménager au prochain par notre désir, notre prière, nos efforts. Toutes les fois que vous traitez avec votre frère, nous dira le neuvième instrument, et alors surtout qu'il s'agit de réclamer de lui un service ou d'exercer à son endroit le devoir de la correction, usez d'un affectueux dédoublement : selon l'expression vulgaire mais bien exacte, mettez-vous à sa place.

Saint Jean a parlé toujours de charité. Mais, au chapitre IV de sa première Épître il expose doctrinalement quelle place elle occupe dans l'économie de la vie surnaturelle. Dieu, dit-il, est charité : il nous l'a prouvé par l'Incarnation et la Rédemption ; ceux qui vraiment le connaissent ne le connaissent que comme tel. Et ceux qui sont réellement nés de lui, qui sont ses fils légitimes, ne peuvent avoir que son tempérament, ils ne peuvent être que charité. La charité est un être, une nature, un caractère. A ce titre, elle est une disposition universelle : ceux qui sont nés de Dieu ne peuvent qu'aimer, et cette tendresse doit se porter spontanément sur les deux objets de la tendresse divine, Dieu et le prochain. Mais notre communion à la vie divine demeure, comme Dieu même, de l'ordre des choses cachées. La preuve que nous sommes nés de Dieu ne saurait donc être fournie que du côté où le terme de notre charité est visible : c'est le prochain seulement qui nous donne occasion de manifester que nous aimons Dieu et sommes bien de sa race. Lorsque notre charité ne s'exerce pas envers le prochain, il est permis de conclure qu'elle n'existe pas. *Qui enim non diligit fratrem suum quem videt, Deum quem non videt, quomodo potest diligere?* Cette théologie profonde de saint Jean n'est que le développement de la parole du Seigneur : *In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem.*

3. Deinde non occidere (Ex., xx, 13-17; Matth., xix, 18; Rom., xiii, 9).
4. Non adulterari *(ibid.)*.
5. Non facere furtum *(ibid.)*.
6. Non concupiscere *(ibid.)*.
7. Non falsum testimonium dicere *(ibid.)*.
8. Honorare omnes homines (I Petr., ii, 17).
9. Et quod sibi quis fieri non vult, alii non faciat.

Du troisième au septième instrument nous avons l'analyse négative du précepte de la charité. Aimer le prochain, c'est le respecter dans sa personne et dans sa vie, dans la personne de qui lui est uni par le mariage, c'est le respecter dans ses biens ; le désir même de lui nuire est interdit ; et il est moins légitime encore de mettre en mouvement contre lui la force sociale au moyen de faux témoignages. On pourrait se demander comment de tels avertissements peuvent convenir à des religieux. Mais il faut se souvenir que saint Benoît énumère simplement les points élémentaires de la morale chrétienne ; qu'un moine n'est jamais dispensé d'y être attentif ; qu'il peut se rencontrer, même dans un monastère, des formes diminuées de ces vices odieux, et qu'après tout l'histoire monastique a enregistré quelques forfaits du genre de celui dont N. B. Père lui-même faillit être la victime à Vicovaro.

Les instruments huitième et neuvième nous donnent l'analyse positive du précepte. Mais alors que la loi mosaïque et l'Évangile, auxquels sont empruntés les cinq instruments qui précèdent, ajoutaient la recommandation d'honorer son père et sa mère, saint Benoît, qui s'adresse à des moines séparés de leurs parents, emprunte à saint Pierre la formule plus générale d'honorer tous les hommes. Il nous rappelle ensuite quelle doit être la mesure de notre charité ; c'est la « Règle d'or », qu'il citera de nouveau aux chapitres LXI et LXX, et toujours sous forme négative. Nous la trouvons exprimée sous forme positive dans saint Matthieu (vii, 12) et dans saint Luc (vi, 31) ; mais elle est de forme négative dans Tobie (iv, 16), dans certains manuscrits anciens des Actes (xv, 20 et 29), dans la *Doctrine des Apôtres* et chez plusieurs Pères de l'Église. Il semble que saint Benoît cite plutôt d'après le texte des Actes ou d'après les Pères que d'après Tobie, à moins qu'il ne s'agisse simplement d'un proverbe, gravé dans la mémoire de tous et d'usage courant (1).

(1) Voir l'article de D. Butler, dans *The Journal of Theol. Stud.*, January 1910.

10. Abnegare semetipsum sibi, ut sequatur Christum (MATTH., XVI, 24; XIX, 16 sq.).
11. Corpus castigare (I COR., IX, 27).
12. Delicias non amplecti (1).
13. Jejunium amare.

Après avoir parlé de la charité envers Dieu, de la charité envers le prochain, saint Benoît pouvait dire quelques mots de l'amour de nous-mêmes. Dans l'état de sa justice origineile, l'homme s'appuyait sur Dieu d'une façon consciente et voulue; la dignité et la force consistaient pour lui à rapporter à Dieu toute cette image divine qu'était son être. En se détachant de Dieu dans le fol espoir de monter plus près de lui et de devenir son égal, l'homme retomba d'abord sur lui-même, puis bientôt au-dessous de lui-même, et jusqu'à la ressemblance de la bête. C'est la doctrine de saint Augustin (2). Nous avons été touchés au cœur, à cette attache première, à cet amour initial qui ordonne toute la vie. Désormais, prévaut le culte du moi, l'égoïsme sous toutes ses formes : adoration de son corps par la luxure, la gourmandise, la vanité, adoration de sa pensée, de sa volonté. Et ce que l'on aime, personnes ou choses, on ne l'aime que pour soi. L'égoïsme est le vestige unique et universel de notre déchéance; il est l'antagoniste unique de notre charité et de notre salut.

Nous comprenons maintenant pourquoi le Seigneur demande à ceux qui veulent revenir vers lui de renoncer aux choses extérieures, aux choses personnelles, de sortir de tout le créé et, selon la formule expressive de l'Évangile telle que la lisait saint Benoît (3), de se refuser soi-même à

(1) Il ne faut pas vouloir à tout prix trouver une source scripturaire; cependant, le plus souvent, nous nous conformerons à l'usage d'indiquer une référence à la Bible.

(2) ... *Incipiens a perverso appetitu similitudinis Dei, pervenit ad similitudinem pecorum. Inde est quod nudati stola prima, pelliceas tunicas mortalitate meruerunt. Honor enim hominis verus est imago et similitudo Dei, quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur Deo, quanto minus diligitur proprium. Cupiditate vero experiendae potestatis suae, quodam nutu suo ad se ipsum tanquam ad medium proruit. Ita cum vult esse sicut ille sub nullo, et ab ipsa sui medietate poenaliter ad ima propellitur, id est, ad ea quibus pecora laetantur* (*De Trinitate*, l. XII, c. XI. P. L., XLII, 1006-1007).

(3) On la trouve de même chez S. AMBROISE, *De Poenit.*, l. II, 96, 97. P. L., XVI, 520-521. *Epist.* II, 26. P. L., XVI, 886. Saint Benoît s'est souvenu d'un passage de l'*Historia monachorum* de RUFIN, c. XXXI (ROSWEYDE, p. 484) : *Docebat beatus Antonius quod si quis velit ad perfectionem velociter pervenire, non sibi ipse fieret magister, nec propriis voluntatibus obediret, etiamsi rectum videatur esse quod vellet; sed secundum mandatum Salvatoris observandum esse, ut ante omnia unusquisque abneget semetipsum sibi et renuntiet propriis voluntatibus, quia et Salvator ipse dixit : Ego veni non ut faciam voluntatem meam sed ejus qui misit me.*

soi-même. C'est le principe général, dont les instruments qui suivent signalent trois applications. Elles combattent l'animalité qui est le fond de tout égoïsme. Châtier le corps et le forcer à n'être plus qu'un serviteur docile ; ne pas chercher avidement le bien-être, les douceurs d'une vie sensuelle ; avoir de l'estime pratique pour le jeûne, ce procédé classique de la mortification chrétienne.

14. Pauperes recreare (Is., LVIII, 7; MATTH., XXV, 35-36) (1).

15. Nudum vestire (Is., *ibid.*; MATTH., *ibid.*) (2).

16. Infirmum visitare (ECCLI., VII, 39; MATTH., *ibid.*).

17. Mortuum sepelire (TOB., I, 21; II, 7-9).

18. In tribulatione subvenire (Is., I, 17).

19. Dolentem consolari (ECCLI., VII, 38; I THESS., V, 14).

Dans la mesure même où nous réduirons nos appétits égoïstes, nous serons en état de pourvoir aux nécessités diverses du prochain. Si l'occasion d'exercer les deux premières œuvres de miséricorde, c'est-à-dire d'assister le pauvre, ne s'offre guère qu'à l'Abbé ou au cellérier, les moines auront parfois celle de visiter les malades et d'ensevelir les morts ; tous pourront secourir ceux qui sont dans l'épreuve et consoler les affligés.

20. A saeculi actibus se facere alienum.

21. Nihil amori Christi praeponere.

Peut-être le voisinage du précepte contenu dans le vingtième instrument avec ceux qui précèdent immédiatement a-t-il été suggéré à saint Benoît par le texte de saint Jacques (I, 27) : *Religio munda et immaculata apud Deum et Patrem, haec est : Visitare pupillos et viduas in tribulatione eorum, et immaculatum se custodire ab hoc saeculo.* Ce qui est sûr, c'est que les instruments vingtième et vingt et unième ont une portée géné-

(1) *Recreare*, c'est non seulement faire l'aumône, mais donner à manger aux pauvres, les restaurer, les « refaire ».

(2) Les instruments 15, 16, 22, 23, 25, 26, 27, 41 se trouvent dans un sermon publié parmi les *spuria* de S. AMBROISE (*Sermo* XXIV, 11. P. L., XVII, 654). Le début et quelques autres portions du sermon appartiennent probablement à saint Césaire, mais le tout est une compilation où sont entrés des éléments moins anciens.

rale, qu'ils sont liés étroitement et se complètent l'un l'autre, qu'ils ont pour dessein d'orienter la vie, en montrant de quel pôle elle se doit détourner, vers quel pôle il lui faut tendre. Nous retrouvons l'alternative signalée dès le Prologue : le siècle ou Jésus-Christ, dans un antagonisme absolu ; on ne peut demeurer neutre, il faut appartenir tout entier à l'un ou tout entier à l'autre.

Les paroles de saint Benoît sont énergiques : se faire étranger aux actes du siècle. Les actes du siècle, c'est le mal sous toutes ses formes : *Corrumpere et corrumpi saeculum vocatur*, corrupteur et corrompu, voilà le monde. Dès lors que nous sommes entrés dans le Christ par le baptême et par la profession monastique, nous devons nous tenir le plus loin possible du monde, n'avoir aucun rapport avec lui ; il n'y aura pas plus de relations entre nous qu'il n'y en a entre deux cadavres : *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo* (GAL., VI, 14). Gardons-nous de penser qu'il soit opportun quelquefois d'atténuer les dissemblances, de diminuer la distance qui nous sépare. L'Apôtre nous avertit que nous ne pouvons plaire à Dieu qu'à la condition de garder l'intégrité de ce que nous sommes : *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus, ut ei placeat cui se probavit* (II TIM., II, 4). Le monde lui-même se scandalise de nos condescendances à son égard, et la parole de l'*Imitation* se vérifie toujours : *Putamus aliquando aliis placere ex conjunctione nostra, et incipimus magis displicere ex morum improbitate in nobis considerata* (I, VIII).

Pourtant nous ne nous sommes pas voués à la solitude : si nous nous éloignons du monde, ce n'est que pour nous rapprocher de Dieu. Nul amour créé pour une beauté créée ne l'emportera sur l'amour qui nous lie au Christ. Cette sentence plaisait à N. B. Père, qui la répète au chapitre LXXII. Les commentateurs indiquent saint Matthieu (X, 37-38) comme source de ce passage, mais l'inspiration en est plutôt patristique. Il est dit dans la *Vie de saint Antoine : Sermo ejus sale conditus consolabatur moestos, docebat inscios, concordabat iratos : omnibus suadens nihil amori Christi anteponendum* (1). Et saint Cyprien avait écrit déjà : *Christo nihil omnino praeponere* (2).

22. Iram non perficere (MATTH., V, 22).
23. Iracundiae tempus non reservare.

(1) *Versio Evagrii*, 14. P. G., XXVI, 865.

(2) Voici tout le passage de S. CYPRIEN ; saint Benoît semble bien l'avoir connu : *Humilitas in conversatione, stabilitas in fide, verecundia in verbis, in factis justitia, in operibus misericordia, in moribus disciplina, injuriam facere non nosse, et factam posse tolerare* (c'est le 30e instrument), *cum fratribus pacem tenere; Deum toto corde diligere, amare in illo quod pater est, timere quod Deus est; Christo nihil omnino praeponere, quia nec nobis quicquam ille praeposuit, caritati ejus inseparabiliter adhaerere* (*De Oratione Dominica*, XV. P. L., IV, 529).

24. Dolum in corde non tenere (Prov., xii, 20) (1).

25. Pacem falsam non dare (Ps. xxvii, 3).

26. Caritatem non derelinquere (I Petr., iv, 8).

27. Non jurare, ne forte perjuret (Matth., v, 33 sq.) (2).

28. Veritatem ex corde et ore proferre (Ps. xiv, 3).

29. Malum pro malo non reddere (I Petr., iii, 9).

30. Injuriam non facere, sed factam patienter sufferre (I Cor., vi, 7) (3).

31. Inimicos diligere (Matth., v, 44).

32. Maledicentes se non remaledicere, sed magis benedicere (I Petr., iii, 9).

33. Persecutiones pro justitia sustinere (Matth., v, 10).

Il s'agit encore de la charité envers le prochain, mais de la charité qui s'exerce dans des circonstances difficiles, alors que le prochain nous est une épreuve ou même qu'il se fait ennemi et persécuteur. Il est des cas où la simple bienveillance intérieure ne suffirait pas, où la charité doit être doublée de courage et de magnanimité. Ce que le Seigneur demande, c'est parfois l'héroïsme. Non seulement il ne faut jamais se départir de la sérénité ou chercher vengeance ; mais tout chrétien doit avoir dans le cœur cette disposition divine à répondre au mal par le bien. Pour les enfants de Dieu, la béatitude suprême est de souffrir persécution pour la justice.

Ce groupe de conseils est intéressant aussi en ce qu'il unit à la vertu de charité celle de droiture. C'est l'honneur de la vie monastique d'être trempée dans la loyauté et la sincérité absolue, d'être affranchie de toutes

(1) Les instruments 22-28 rappellent *Prov.*, xii, 16-20.

(2) On trouve plusieurs fois cette maxime dans S. Augustin, par exemple *Epist.*, CLVII, 40. P. L., XXXIII, 693. Josèphe la cite (un peu différente), comme familière aux Esséniens : *De Bello Jud.*, l. II, c. viii (*al.* vii). Il est curieux d'observer qu'une partie de l'énumération des vertus esséniennes donnée par Josèphe correspond assez bien à la série des instruments des bonnes œuvres depuis 13 jusqu'à 28 : sobriété, œuvres de miséricorde, abstention des actes de colère, paix véritable, fidélité à la parole donnée, abstention des serments. Nous ne prétendons pas indiquer là une source de saint Benoît ; encore qu'il ait très bien pu connaître *la Guerre des Juifs*, par la traduction latine qui circulait de son temps et qui, selon Cassiodore (*De Institut. div. litt.*, c. xvii. P. L., LXX, 1133), était attribuée à saint Ambroise, ou à saint Jérôme, ou à Rufin.

(3) Le texte de saint Benoît reproduit plutôt celui de S. Cyprien ou la *Règle* de S. Macaire (xxi).

les diplomaties et de toutes les habiletés mondaines. Heureux ceux qui n'ont rien à dissimuler, qui ignorent les manœuvres tortueuses ou souterraines, qui vivent en pleine lumière ! Heureux ceux qui ont ramené chez eux toutes choses à la simplicité parfaite, et qui sont devant Dieu et devant les hommes ce qu'ils sont, sans dualité, sans hauteur, sans effort, avec aisance et souplesse.

34. Non esse superbum (Tit., i, 7).
35. Non vinolentum *(ibid.)*.
36. Non multum edacem (Eccli., xxxvii, 32).
37. Non somnolentum (Prov., xx, 13).
38. Non pigrum (Rom., xii, 11 ; Prov., xxiv, 30 sq.).
39. Non murmurosum (Sap., i, 11).
40. Non detractorem *(ibid.)*.

Désormais, jusqu'au soixante-troisième, les instruments ont, semble-t-il, le dessein d'ordonner moralement, non plus notre vie de relation, mais notre vie isolée, personnelle. Viennent d'abord une série de conseils négatifs. Les sentences précédentes nous ont mis en garde contre les mœurs séculières qui fomentent la discorde parmi les hommes : celles-ci avertissent le moine de s'abstenir des autres « actes du siècle » qui sont incompatibles avec la dignité chrétienne. La colère et tout son cortège de vices ayant été bannis déjà, il restait à flétrir l'orgueil, la gourmandise, la paresse ; la luxure le sera par les cinquante-neuvième et soixante-troisième instruments, et l'envie par le soixante-cinquième. Saint Benoît condamne spécialement cette disposition, assez coutumière aux désœuvrés et aux paresseux, qui est le murmure, l'esprit difficile, critique, médisant.

41. Spem suam Deo committere (Ps. lxxii, 28).
42. Bonum aliquod in se cum viderit, Deo applicet, non sibi.
43. Malum vero semper a se factum sciat, et sibi reputet.

Ces préceptes sont destinés à nous prémunir contre l'orgueil secret qui naît en nous lorsque nous avons fait le bien ou évité le mal. Il faut savoir à qui attribuer, en dernière analyse, l'honneur de nos vertus et

l'ignominie de nos vices. C'est une tendance trop habituelle à l'homme de n'assumer que la responsabilité du bien qui est en lui et de s'en décerner la gloire ; de plus, à une époque voisine du pélagianisme ou du semi-pélagianisme, il n'était pas superflu de rappeler brièvement la doctrine de la grâce et celle du libre arbitre ; saint Benoît l'a fait déjà dans le Prologue. Ici, il proclame que toute la force et la confiance de l'homme sont en Dieu et non en soi : *Mihi adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam;* que l'homme déchu ne peut revendiquer comme siens que le mal et le péché (1).

44. Diem judicii timere (Luc., xii).

45. Gehennam expavescere *(ibid.)*.

46. Vitam aeternam omni concupiscentia spirituali desiderare (Ps. lxxxiii; Philipp., i, 23).

47. Mortem quotidie ante oculos suspectam habere (2).

S'il est prudent de distinguer la source d'où découlent nos actes, il est indispensable aussi de reconnaître où ils nous mènent. Dans ces quatre sentences, N. B. Père nous avertit de songer à nos fins dernières : la mort, le jugement, le ciel ou l'enfer. C'est la vie tout entière qui prendra une physionomie différente, selon que nous la considérerons comme une promenade ou comme un voyage. Dans le premier cas, nous sommes libres de notre allure et de nos mouvements. Si c'est un voyage, si nous avons un but déterminé, et si les conditions mêmes de ce voyage sont telles qu'il doit finir bientôt, peut-être de façon inattendue, et qu'il

(1) N. B. Père est d'accord avec S. Augustin : *Non praesumat de se, sentiat se hominem, et respiciat dictum propheticum : Maledictus omnis qui spem suam ponit in homine. Subducat se sibi, sed non deorsum versus. Subducat se sibi, ut haereat Deo. Quidquid boni habet, illi tribuat a quo factus est; quidquid mali habet, ipse sibi fecit. Deus quod in illo malum est, non fecit* (*Serm.* XCVI, 2. P. L., XXXVIII, 386). Une formule analogue se rencontre chez le philosophe néo-platonicien Porphyre : Πάντων ὧν πράττομεν ἀγαθῶν τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα· τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμέν οἱ ἑλόμενοι (*Epist. ad Marcellam*, xii). On peut aussi rapprocher de la doctrine de saint Benoît celle du concile d'Orange de 529 : *Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. Si quid autem habet homo veritatis atque justitiae, ab illo fonte est, quem debemus sitire in hac eremo, ut ex eo quasi guttis quibusdam irrorati, non deficiamus in via* (Can. xxii. Mansi, t. VIII, col. 716).

(2) Recommandée par la sainte Écriture (Eccli., vii, 40; Matth., xxiv, 42 sq.), cette pratique était familière aux anciens moines : *Cogita apud temetipsum et dicito : utique non manebo in hoc mundo, nisi praesenti hac die, et non peccabis Deo... Ponatque sibi mortem ante oculos* (*Reg.* S. Antonii, xli, xlv). — *Oportet monachum ut semper lugeat, semper suorum sit memor peccatorum et omni hora ponat sibi mortem ante oculos suos* (*Verba Seniorum :* Vitae Patrum, III, 196. Rosweyde, p. 529).

serait simplement effroyable de n'arriver pas, ne serait-ce pas folie que de cheminer au hasard? Nous n'avons pas le droit d'oublier le jugement de Dieu qui nous attend. Nous n'avons pas le droit de nous soustraire à l'épouvante de l'enfer, comme si l'enfer ne nous regardait pas! Il n'y a pas deux christianismes; et depuis qu'une créature a pu tomber des marches du trône divin au plus profond de l'abîme, il n'est pour nous de sécurité que dans un souci perpétuel de nos destinées. Nous y marchons. Le Seigneur lui-même s'appelle « Celui qui vient », ὁ ἐρχόμενος. Et ceux qui ont l'âme tournée vers lui par la foi, par l'espérance et par la charité s'approprient la parole de l'Esprit et de l'Épouse : *Veni, Domine Jesu!*

Car il y a quelque chose de bien meilleur encore que la crainte des jugements de Dieu : c'est le désir de l'éternité, la soif ardente de voir le Seigneur et d'être avec lui pour toujours. Saint Benoît indique d'un mot le vrai caractère de ce désir : il doit être surnaturel. Chez les jeunes gens parfois, dès le moment de leur conversion et dans le bouillonnement de la première ferveur, la hâte de l'éternité n'est qu'avidité sensible, curiosité légitime en soi, et cependant mêlée d'imperfection. Chez quelques-uns, ce désir naît de la délicatesse de conscience leur montrant les chances quotidiennes de contrister Dieu. Pour d'autres âmes, c'est fatigue, lâcheté, préoccupation d'en avoir fini avec les labeurs de la vie spirituelle. Mais le désir du ciel est de meilleur aloi quand il s'éveille vers la fin de nos jours : jamais, en effet, nous ne nous laissons attacher davantage au charme de la vie présente qu'à l'heure où elle décline; et ils sont rares, ceux qui demandent à Dieu, lorsque la toile de leur vie est usée, de la déchirer enfin tout à fait.

Il faut songer à la mort. Elle n'a rien d'effrayant pour un moine. C'est le paganisme, c'est notre imagination et notre sensibilité, qui nous ont habitués à envelopper d'épouvante ce dernier instant. L'idée ou plutôt l'image de la mort implique toujours pour nous des scènes d'adieux et de larmes, des chants lugubres, l'horreur des cadavres et des tombeaux; nos yeux d'enfant se la représentaient déjà sous la forme d'un squelette tenant une grande faux à la main, ou bien d'une tête décharnée avec des radius en sautoir. Il est incontestable que la mort est l'indice du péché et son châtiment. Mais il est vrai aussi que le Seigneur lui-même a goûté de ce breuvage amer et nous a affranchis de la terreur que la mort inspirait aux anciens. *Quia ergo pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum qui habebat mortis imperium, id est diabolum, et liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant servituti* (Hebr., II, 14-15). Et si nous envisageons la mort comme la rencontre définitive avec Celui que nous avons cherché et aimé si longtemps dans la foi, il n'est plus possible d'éprouver à son approche je ne sais quelle crainte superstitieuse. C'est la vraie com-

munion, la profession solennelle, le vrai commencement de toutes choses. « Oui, mais n'y a-t-il pas les faiblesses de ma vie? » Travaillez à les supprimer et à les expier. Il convient de tout aimer de Dieu, même sa justice et son purgatoire ; d'accepter dès maintenant les représailles qu'il devra exercer contre nous, et de s'abandonner, les yeux fermés, à la miséricorde infinie. N'allons-nous pas vers elle avec une âme toute baignée du sang du Seigneur et toute pénétrée de sa beauté? N'est-ce pas seulement son propre Fils que Dieu consentira à reconnaître en nous?

Nous méditons encore assez facilement sur la mort en général ou sur la mort d'autrui ; et ces réflexions ne sont pas dépourvues d'utilité. Mais c'est notre propre mort, la mort de cet être individuel et concret que nous sommes, qu'il nous est bon surtout de considérer, sinon afin d'en pressentir la forme, du moins pour en accueillir d'avance toutes les amertumes, toutes les conditions, toutes les circonstances particulières : *Mortem ante oculos suspectam habere.* Il y a un acte de charité parfaite dans cette « répétition » de la mort. Et l'expérience le montre bien, la mort ne s'improvise pas ; quand elle n'est pas préparée, exercée, c'est une pièce mal faite. Non qu'il faille se grimer d'avance, prévoir des poses, préparer de grandes paroles et des adieux pathétiques : la mort doit être naturelle ; mais précisément pour qu'elle soit naturelle, et puisque cela ne se fait qu'une fois, *statutum est hominibus semel mori*, établissons-nous dans les dispositions qui la rendent « précieuse devant Dieu ». Saint Benoît voudrait que cette pensée et cet effort fussent quotidiens : afin que nous puissions nous y accoutumer davantage, afin de prévenir toute surprise, peut-être aussi afin de réprimer en nous une certaine joie de vivre un peu excessive.

48. Actus vitae suae omni hora custodire (Deut., iv, 9).

49. In omni loco Deum se respicere, pro certo scire (Prov., v, 21).

Nous connaissons le terme : Saint Benoît nous indique maintenant quelques-unes des industries qui nous aident à y parvenir. Le souvenir assidu de la mort nous porte à bien user de la vie. Il y a un rapport étroit et nécessaire entre ce que nous sommes et ce que nous serons ; c'est avec les œuvres de la vie présente que nous composons notre éternité. « Garder à toute heure les actes de sa vie », c'est ne pas vivre à l'étourdie ; c'est être une personne et non une épave, un être qui se gouverne et non un animal dépourvu de raison ; c'est mesurer ses actes et les conformer à la loi ; c'est ne laisser vide et sans fruit aucun de ces jours que le

Seigneur nous a donnés pour lui : *Non defrauderis a die bono, et particula boni doni non te praetereat* (Eccli., xiv, 14. — Se rappeler les oraisons de Prime : *Domine Deus*... et *Dirigere*...). C'est s'appliquer à faire soi-même son éducation surnaturelle, par un consentement voulu à tout ce que Dieu réclame de nous. Les deux éducations premières, celle de la famille et celle des maîtres, eussent-elles été sans lacunes, se fussent-elles appuyées toujours et jamais contredites, ne suffiraient pas néanmoins à former l'homme tout entier. Il est tenu non seulement de ratifier, mais de poursuivre sans trêve ce travail. La grâce est principe d'action et elle ne nous est donnée abondamment que dans le dessein d'élever de jour en jour notre activité et de la soustraire à tous les retours offensifs de l'égoïsme.

« Être convaincu qu'en tous lieux Dieu nous regarde. » Il faut bien que cette recommandation soit grave pour que saint Benoît la répète si assidûment : au Prologue, au premier et au dernier degré d'humilité, au chapitre *De disciplina psallendi.* Nous la retrouvons dans la Liturgie de l'Église :

Speculator adstat desuper,
Qui nos, diebus omnibus,
Actusque nostros prospicit
A luce prima in vesperum (1).

L'avertissement est si naturel qu'on le peut adresser à tous : au chrétien et au moine, à l'enfant comme à l'homme mûr : « Dieu vous regarde ! » Il ne semble pas que ces géants de la sainteté que furent les Patriarches aient marché vers la perfection avec une autre préoccupation que celle-là. L'Écriture croit avoir tout dit de leur grandeur lorsqu'elle l'a décrite en ces quelques mots : *Ambulavit cum Deo, ambulavit coram Deo;* et le Seigneur ne donne pas à Abraham d'autre programme : *Ambula coram me et esto perfectus.*

Le précepte est d'une efficacité souveraine. L'impératif de la loi morale n'est vraiment catégorique que lorsque nous voyons en elle autre chose qu'une règle d'esthétique, lorsque nous savons que, de cette loi, Dieu est non seulement l'auteur, mais le garant et le gardien. Notre vie morale a besoin d'un témoin, et c'est le rôle que des païens, des directeurs de conscience laïques, attribuaient à l'amitié. Faisant sienne une maxime d'Épicure et de Platon, Sénèque écrivait dans sa Lettre XI à Lucilius : *Aliquis vir bonus nobis eligendus est ac semper ante oculos habendus, ut sic tanquam illo spectante vivamus et omnia tanquam illo vidente faciamus... Magna pars peccatorum tollitur si peccatori testis assistit.* Pour nous, ce n'est pas une fiction, c'est la réalité vivante ; il ne s'agit pas d'un

(1) *Feria* V, *ad Laudes.*

simple témoin, mais d'un être qui est à la fois spectateur et acteur ; il ne s'agit plus d'un homme, mais de Dieu. Et nous disons, nous autres chrétiens : *Nemo peccat videns Deum.* L'impeccabilité des élus vient de ce qu'ils sont fixés à jamais dans le bien par la contemplation ininterrompue de la beauté ; or, notre foi peut participer à ce privilège de la vision, et « l'exercice de la présence de Dieu » peut devenir quelque chose d'assidu et de constant, tout comme la conscience que nous avons de nous-mêmes.

50. Cogitationes malas cordi suo advenientes mox ad Christum allidere.

51. Et seniori spirituali patefacere.

52. Os suum a malo vel pravo eloquio custodire (Ps. XXXIII, 14) (1).

53. Multum loqui non amare (PROV., X, 19).

54. Verba vana aut risui apta non loqui (MATTH., XII, 36 ; II TIM., II, 16).

55. Risum multum aut excussum non amare (ECCLI., XXI, 23).

Les sentences quarante-huitième et quarante-neuvième étaient de caractère général : elles nous invitaient à veiller sur nos actes et nous donnaient le motif de cette vigilance, qui est la propre vigilance de Dieu. La sainte Règle entre désormais dans le détail. Nos actes sont d'abord des actes intérieurs, des pensées, des tendances. Nous observions déjà dans le Prologue, à propos d'un texte semblable à l'instrument cinquantième, que nous devions exercer un contrôle rigoureux sur les émotions et les pensées qui se présentent chez nous. Lorsqu'elles sont reconnues mauvaises ou dangereuses, il faut leur écraser aussitôt la tête contre cette Pierre qui est le Christ. C'est une garantie assurée que de saisir dès son origine tout mouvement désordonné, alors qu'il n'a pas encore toute sa force et que la nôtre demeure entière ; il est plus facile d'éteindre une étincelle qu'un incendie. Et l'auteur de l'*Imitation* (I, XIII) rappelle à ce propos les vers d'Ovide :

Principiis obsta; sero medicina paratur,
Cum mala per longas invaluere moras.

(1) D. BUTLER indique comme sources : *Ingenio malo pravoque* (SALLUST., *Catil.*, V). *Malo pravoque consilio* (LUCIFER CALIG., *Mor. esse pro Dei fil.*, VI. P. L., XIII, 1019).

Une autre condition de sécurité, absolue elle aussi, c'est de tirer Cacus de sa caverne, d'aller naïvement ouvrir son âme non seulement à son confesseur, mais à son Abbé, à son Maître des novices, au supérieur contre lequel on est tenté. N. B. Père fera de cette démarche un degré spécial d'humilité (1) : réservons donc notre glose pour le chapitre septième.

Nos actes ne sont pas simplement des pensées et des dispositions secrètes, mais encore les paroles et les attitudes extérieures qui les traduisent. Saint Benoît nous conseille de les garder également et de veiller sur elles. La conversation doit être monastique, il en faut bannir tout ce qui serait déplacé ou douteux. Et comme il y a péril, lorsqu'on parle beaucoup, de dire bien des choses qu'il vaudrait mieux taire, et péril toujours de dissipation, convenons d'éviter le verbiage. N. B. Père ajoute : « Ne point dire de paroles vaines ou qui portent à rire ». Il ne songe point à proscrire la joie surnaturelle ni cet enjouement qui est parfois indice et instrument de perfection (2), mais seulement la gaieté grossière, la verve lâchée et bruyante, le rire épais et secoué. Saint Benoît formulera plus au long dans la suite les mêmes réserves.

56. Lectiones sanctas libenter audire.

57. Orationi frequenter incumbere (Luc., xviii, 1; Col., iv, 2).

58. Mala sua praeterita cum lacrimis vel gemitu quotidie in oratione Deo confiteri, et de ipsis malis de cetero emendare (Ps. vi, 7).

59. Desideria carnis non perficere. Voluntatem propriam odire (Gal., v, 16; Eccli., xviii, 30).

60. Praeceptis Abbatis in omnibus obedire, etiam si ipse aliter (quod absit) agat, memor illius dominici praecepti : *Quae dicunt, facite; quae autem faciunt, facere nolite* (Matth., xxiii, 3).

61. Non velle dici sanctum antequam sit, sed prius esse, quo verius dicatur.

(1) Cassien avait écrit déjà ces paroles d'or : *Nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori, nec super earum judicio quicquam suae discretioni committere, sed illud credere malum esse vel bonum, quod discusserit ac pronuntiaverit senioris examen... Generale et evidens indicium diabolicae cogitationis esse pronuntiant, si eam seniori confundamur aperire* (*Inst.*, IV, ix).

(2) Cf. S. Basil., *Reg. fus.*, xvii.

62. Praecepta Dei factis quotidie adimplere (Eccli., vi, 37).

Les deux premières sentences signalent les moyens pratiques qui répriment le plus efficacement toute mauvaise habitude et assurent à la vie monastique son caractère de gravité. Au lieu de se laisser entraîner à la dissipation et au bavardage, un moine s'applique à l'étude des choses surnaturelles et à la prière. Il lui est recommandé d'aimer les saintes lectures, d'avoir le goût de la parole divine : *Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud.* C'est par l'ouïe que nous vient la foi : *fides ex auditu;* et peut-être est-ce à dessein que la Règle parle d'audition et non de lecture. Aussi bien, est-ce seulement grâce au terme *audire* que le cinquante-sixième instrument est mis à la portée de tous, y compris des moines qui ne savaient pas lire. La prière est aisée aux âmes qui vivent en communion constante avec la doctrine de l'Écriture et des saints. On peut croire que N. B. Père s'est souvenu de ce que Sulpice Sévère écrivait de saint Martin : *Numquam hora ulla momentumque praeteriit, quo non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni; quamquam etiam inter legendum, aut si quid aliud forte agebat, numquam animum ab oratione laxabat* (1).

A la méditation et à la prière, le moine unira l'esprit de pénitence. Son intimité avec Dieu ne le dispense pas de se rappeler sans cesse qu'il est pécheur. Il remplacera donc la jovialité mondaine par les larmes et le gémissement du cœur ; et, dans la mesure même où cette componction est sincère, il veillera à ne plus commettre les fautes d'autrefois et entreprendra une sérieuse réforme de ses mœurs (2).

Notre vigilance doit porter sur les deux sources du mal qui sont en nous : l'esprit et la chair, car c'est l'homme tout entier qui est blessé. Et il s'en faut que les passions de la chair soient les plus redoutables : celles de l'esprit propre sont plus perfides et méritent bien la haine que réclame saint Benoît. *Post concupiscentias tuas non eas, et a voluntate tua avertere,* disait l'Ecclésiastique.

C'est pour nous aider à triompher de toutes les modalités de l'égoïsme que le Seigneur a substitué à notre volonté propre sa volonté divine : elle se manifeste par l'intermédiaire d'une autorité créée. N. B. Père nous trace donc tout un programme de perfection et de sécurité, lorsqu'il écrit : « Obéir en toutes choses aux enseignements de l'Abbé, alors même, ce qu'à Dieu ne plaise ! que l'Abbé se démentirait dans ses œuvres, nous rappelant cet enseignement du Seigneur : Ce qu'ils disent, faites-le, mais ce qu'ils font, gardez-vous de le faire ».

(1) *Vita B. Martini*, xxvi. P. L., XX, 175-176.
(2) Mêmes recommandations dans la Règle attribuée à S. Antoine (xxv, xxx, xliv).

Saint Benoît nous prémunit ensuite avec esprit contre une tentation assez subtile qui peut naître dans des âmes religieuses. Il ne convient pas de se croire trop tôt parvenu à l'union transformante. Aussi longtemps qu'un moine s'admire et vise à se faire canoniser par ses frères, c'est l'indice non douteux qu'il est encore loin de la sainteté. L'auteur de la Lettre *ad Celantiam matronam*, qui figure parmi les Lettres de saint Jérôme, donnait le même avertissement à sa correspondante : *Cave ne si jejunare aut abstinere coeperis te putes jam esse sanctam* (1). Commençons par devenir saints, si nous voulons qu'on nous appelle ainsi avec plus de fondement ; et, dans cette intention, songeons chaque jour à établir une absolue conformité de nos œuvres aux commandements de Dieu.

63. Castitatem amare (JUDITH, XV, 11).

64. Nullum odire (LEV., XIX, 17 ; MATTH., V, 43 sq.).

65. Zelum et invidiam non habere (JAC., III, 14; GAL., V, 19 sq.).

66. Contentionem non amare (II TIM., II, 14).

67. Elationem fugere.

68. Seniores venerari (LEV., XIX, 32).

69. Juniores diligere (I TIM., V, 1) (2).

70. In Christi amore pro inimicis orare (MATTH., V, 44).

71. Cum discordantibus ante solis occasum in pacem redire (EPH., IV, 26).

Castitatem amare. C'est le seul endroit de la Règle où il soit fait mention formelle de la chasteté ; peut-être parce que cette vertu est tellement impliquée dans le concept de la vie religieuse qu'il était superflu d'insister. Les anciens législateurs monastiques sont pourtant, d'ordinaire, plus explicites ; et alors qu'au cours de sa Règle saint Benoît se borne à mettre en garde contre les pensées perverses et les désirs de la chair, ses prédécesseurs ne dédaignaient pas d'entrer parfois dans le détail des occasions

(1) *Epist.* CXLVIII, 22. P. L., XXII, 1214.

(2) WEYMAN a fait remarquer que les instruments 68 et 69 se trouvent dans le *Florilegium* du compilateur grec JEAN DE STOBES ou STOBÉE (III, Περὶ φρονήσεως, 80. Σωσιάδου τῶν ἑπτὰ σοφῶν ὑποθῆκαι) : Πρεσβύτερον αἰδοῦ · νεώτερον διδάσκε. Weyman propose de lire chez saint Benoît *dirigere* au lieu de *diligere;* mais Traube et Butler maintiennent la leçon. Stobée, un païen, est probablement contemporain de saint Benoît (fin Ve-VIe siècles). Quant au SOSIADÈS qui avait recueilli les maximes des Sages, c'est tout ce qu'on sait de lui.

qu'il faut éviter et des vices qu'il faut punir (1). Aimer la chasteté, dit simplement N. B. Père, comme il a dit plus haut : *jejunium amare.* Mais, tandis qu'on ne nous demande d'aimer le jeûne que d'un amour d'appréciation et comme une industrie utile, il faut aimer la chasteté pour elle-même et d'une vraie dilection. Chez un prêtre, chez un moine, la chasteté fait partie de la charité ; elle est la délicatesse et la perfection de la charité. Avec elle, l'holocauste est complet, et notre corps lui-même collabore à l'œuvre d'adoration et d'union à Dieu : *Obsecro vos ut exhibeatis corpora vestra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem* (Rom., xii, 1). Et l'Apôtre conseillait l'état de continence parce qu'il est beau et bon, et parce qu'il assure du loisir pour entretenir un commerce assidu avec la Pureté divine, *ad id quod honestum est, et quod facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi* (I Cor., vii, 35). Dans l'énumération des fruits de l'Esprit, où la charité est première, la chasteté termine et semble tout résumer en elle : *Caritas, gaudium, pax..., continentia, castitas* (Gal., v, 22-23). L'exercice de la charité, selon saint Thomas, est le plus spontané, parce que, plus que toute autre habitude, la charité a une puissante inclination vers son acte ; et c'est à son trésor que les autres vertus elles-mêmes empruntent leur facilité. La garde de la chasteté devient chose aisée et aimable dès lors qu'elle appartient à la catégorie de la charité. Est-il besoin toujours de lutte héroïque pour demeurer pur loin du monde, avec le contact de Dieu, avec la prière et l'étude, et moyennant une prudence de détail qui se mesure à la valeur du bien que nous voulons sauvegarder?

Les sentences soixante-quatrième à soixante et onzième reviennent encore sur la charité fraternelle. Nous n'avons le droit d'entretenir ni éloignement, ni aversion contre qui que ce soit. L'animosité, l'envie, la jalousie sont proscrites. La discussion elle-même est rarement opportune : *Contentionem non amare; elationem fugere.* Dans les disputes ou controverses un peu vives, il se glisse habituellement une estime exagérée de notre pensée et une préoccupation de la galerie. La discussion est souvent sans fin et en pure perte, parce qu'il s'agit beaucoup moins de principes que de simples contingences.

La charité fraternelle connaît jusqu'aux nuances. Dans toute communauté se coudoient des anciens et des jeunes. Les premiers ont l'expérience de l'âge, les seconds ont la vigueur et l'entrain ; les uns aiment le calme, les autres sont remuants ; et il n'est pas très rare qu'ils forment deux groupes à tendances opposées. Le dessein de N. B. Père est de prévenir les rivalités et les petits chagrins, de réunir ces deux âges par une affection mutuelle, de rassembler toutes les âmes autour de l'Abbé et, par lui, auprès de Dieu. On aura donc du respect et de la vénération pour

(1) Cf. Martène, *in h. loc.*

les anciens ; ceux-ci useront envers les plus jeunes d'affection et de condescendance. La même formule est répétée au chapitre LXIII (1).

En dépit de toutes les industries de notre charité, s'il est des frères qui se constituent nos ennemis, la ressource suprême qui nous reste est de prier pour eux, en union avec le Christ qui a suggéré cette maxime de perfection évangélique et l'a lui-même pratiquée sur la croix. Il faut savoir aussi se remettre en bons termes avec ceux qui auraient eu avec nous quelque désaccord. Les réconciliations virtuelles, non formulées, mais impliquées dans notre attitude, suffisent souvent et sont les meilleures. Faisons la paix sur l'heure, ou du moins *ante solis occasum;* c'est la dernière limite. Même, il vaudrait mieux faire attendre un peu le Seigneur que reculer la réconciliation : *Vade prius reconciliari fratri tuo, et tunc veniens offeres munus tuum* (MATTH., v, 24).

72. Et de Dei misericordia numquam desperare.

Cette recommandation suprême a presque, dans une vie chrétienne, la valeur de la première, à laquelle elle semble faire écho : n'est-ce pas, en effet, aimer Dieu vraiment qu'être assuré toujours de sa tendresse et quoi qu'il advienne : *Speravi in misericordia Dei in aeternum et in saeculum saeculi* (Ps. LI, 10). En faisant de cet instrument le dernier de toute la série, N. B. Père semble nous dire : alors même que vous auriez négligé les autres, ressaisissez votre âme, replacez-vous en face du devoir. Toute faute, toute erreur de détail doit provoquer chez nous un double mouvement : de regret, et aussi de confiance. Le premier est indispensable ; il doit être rapide pourtant, et jamais seul. Ce qu'il y a de plus redoutable dans nos défaillances quotidiennes, c'est peut-être moins la faute elle-même que l'impression d'ennui, de lourdeur, de découragement, de désillusion où elle nous laisse. On avait promis la fidélité parfaite, et voici qu'on a manqué à la perfection de la fidélité ! Le charme est rompu, c'est fini, c'est cassé, comme les larmes bataviques qui s'en vont en poussière dès qu'on en brise la fine pointe. Et jusqu'à la confession prochaine ou bien jusqu'à une secousse de grâce, l'âme demeurera dans la morne contemplation de sa faiblesse.

Il est vrai, c'est chose douloureuse de nous heurter toujours à la même pierre, de nous souiller de la même boue ; il serait bien plus doux de s'attacher pour jamais au Seigneur, comme les anges, par un seul acte. Il y a pourtant un bon côté, même dans ces à-coups et ces oscillations

(1) *Seniores*, dit en termes gracieux la *Règle des* SS. PAUL *et* ÉTIENNE, *junioribus affectum paternum impendant et cum imperandi necessarium fuerit, non tumenti animositate et clamosis vocibus, sed fiducialiter, tranquilla simplicitate et auctoritate bonae vitae ad peragendam communem utilitatem quae fuerint opportuna injungant* (c. II).

perpétuelles. Car enfin, revenir vers Dieu, lorsqu'il y a eu surprise, renouer avec lui, replacer devant lui toute notre âme, c'est l'occasion d'un acte de charité parfaite. Il n'est pas impossible que ces chutes nous aient fait grandir beaucoup. Elles nous invitent en tout cas à plus de vigilance et nous apprennent le peu et le rien que nous sommes. Quelle qu'ait été notre faiblesse, Dieu n'a point changé, ses bras sont toujours ouverts. Souvenons-nous du père de l'enfant prodigue, et du bon Samaritain, et des autres paraboles évangéliques où est fixée, pour l'éternité, l'expression de la miséricorde divine.

> Ecce haec sunt instrumenta artis spiritualis : quae cum fuerint a nobis die noctuque incessabiliter adimpleta, et in die judicii reconsignata, illa merces nobis a Domino recompensabitur, quam ipse promisit : *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus his qui diligunt eum.* Officina vero ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii, et stabilitas in congregatione.

Cette conclusion contient des conditions et une promesse. La promesse, c'est que le Seigneur donnera à son ouvrier le salaire convenu : une récompense que l'œil de l'homme n'a point vue, que son oreille n'a jamais entendu décrire, dont les secrets pressentiments de son cœur n'ont pu lui faire soupçonner le prix (Is., LXIV, 4 ; I COR., II, 9). Ce sera Dieu même. Nous achetons Dieu, nous faisons la conquête de la Beauté éternelle au moyen de ces quelques bonnes œuvres ; nous n'aurons pas travaillé en vain ! Encore faut-il travailler et utiliser comme il convient les instruments de l'art spirituel (1). Le Père de famille nous les a confiés tous et en bon état ; il en garde la liste dans sa mémoire infaillible ; il sait ce que chacun d'eux est apte à réaliser ; il exigera de nous des comptes sévères au jour du jugement, lorsque nous les remettrons entre ses mains : *in die judicii reconsignata.* Saint Benoît fait peut-être allusion à ce qui se passait dans les grandes propriétés romaines où le fermier recevait tous les instruments nécessaires pour mettre une terre en valeur : le maître en gardait un inventaire exact (2). Le labeur qui nous est demandé doit

(1) Cf. CASSIEN, *Conlat.* I, VII.
(2) VARRON, *De re rustica*, l. I, c. XXII. — COLUMELLE, *De re rust.*, l. I, c. VIII. Aux chapitres XXXII et XXXV, saint Benoît s'exprime presque dans les mêmes termes que ces auteurs au sujet des outils et ustensiles du monastère.

être persévérant et sans négligence : *die noctuque incessabiliter adimpleta..., haec omnia diligenter operemur;* car l'art spirituel est le plus délicat de tous et ne souffre pas d'ouvriers lâches et capricieux.

Comme tout métier et tout art, il ne s'exerce bien que dans un atelier spécial, dans un milieu déterminé et approprié. Les meilleurs outils deviennent inutiles, si le métayer est un coureur de grands chemins. *Villicus enim..., ambulator esse non debet, nec egredi terminos, nisi ut addiscat aliquam culturam; et hoc si ita in vicino est, ut cito remeare possit* (1). De même, aux yeux de N. B. Père, l'œuvre de la perfection religieuse ne se poursuit heureusement qu'à l'intérieur d'un monastère où l'on demeure, au sein d'une famille que l'on ne quitte jamais : *claustra monasterii et stabilitas in congregatione.* La clôture et la stabilité réalisent notre séparation d'avec le siècle : grâce à la clôture, le monde ne pénètre pas ; grâce à la stabilité, nous n'allons pas vers lui. Jusqu'au sixième siècle, la grande plaie de la vie monastique avait été l'instabilité et le contact avec le monde ; et l'on voit bien que la préoccupation constante de saint Benoît est de réagir contre cette dangereuse coutume (2).

La stabilité est caractéristique de la Règle bénédictine ; tenons-y comme à un bien de famille. Nous ne sommes libres et heureux que dans notre clôture : aimons-la comme la garantie de notre vocation même. La clôture monastique idéale ne serait-elle pas celle des religieuses? elles ont l'intégrité du privilège. Nous pouvons le leur envier et, au lieu de trouver des motifs de sortir, chercher les moyens de ne sortir pas. Sans doute l'interprétation de la stabilité, comme celle de la pauvreté, appartient à l'Abbé, et c'est l'obéissance filiale qui donne la mesure et le sens des obligations monastiques ; mais nous devons garder au cœur l'amour de la clôture, alors même qu'une obédience régulière nous la fait franchir matériellement. Il est des œuvres extérieures qui demeurent compatibles avec les exigences essentielles de la stabilité ; mais, à mesure que ces œuvres nous retirent davantage des conditions normales de notre vie, il faut pour nous y obliger une intervention de plus en plus formelle et résolue du pouvoir abbatial. Sauf les exceptions nécessaires, et que les supérieurs s'efforcent avec prudence de réduire, nous n'avons pas de titre à intervenir dans les travaux apostoliques, dans les questions sociales, dans la politique. Saint Benoît nous a prescrit seulement de mettre en œuvre, et dans la clôture, les instruments de l'art spirituel.

(1) Columelle, *loc. cit.*

(2) Lire la fin du Prologue, au chapitre premier la protestation contre les gyrovagues, la fin du chapitre LIII, les chapitres LVIII, LXI, LXVI, LXVII.

CHAPITRE V

DE L'OBÉISSANCE DES DISCIPLES

De obedientia discipulorum. — Primus humilitatis gradus est obedientia sine mora. Haec convenit iis qui nihil sibi Christo carius existimant. Propter servitium sanctum quod professi sunt, seu propter metum gehennae, vel gloriam vitae aeternae, mox ut aliquid imperatum a majore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciunt in faciendo. De quibus Dominus dicit : *In auditu auris obedivit mihi.* Et item dicit doctoribus : *Qui vos audit, me audit.*

Il n'y a point de contradiction entre l'affirmation par laquelle débute ce chapitre et la doctrine du chapitre VII qui donne comme troisième degré d'humilité l'obéissance. Les points de vue sont différents. L'obéissance dont il est parlé ici n'est pas un degré spécial, après lequel il y en aurait un second, puis un troisième : saint Benoît proclame sa valeur souveraine et déclare qu'elle est le sommet, l'*apex*, le résumé et l'expression la plus achevée de l'humilité. Il ne s'agit pas, en effet, d'une obéissance quelconque, mais de l'obéissance empressée et affectueuse, la seule vraie, la seule digne de Dieu et de nous-mêmes ; c'est de celle-là seulement qu'il est question, N. B. Père ne voulant pas supposer que des moines puissent se contenter des formes diminuées et inférieures de l'obéissance. Quant à l'humilité, saint Benoît l'envisage de la même manière qu'au chapitre VII ; elle est moins une vertu particulière qu'un état, un tempérament, une disposition morale définitive. L'obéissance et l'humilité, telles que les conçoit N. B. Père, pourraient se définir l'une par l'autre ; ou bien, si elles se distinguent, c'est comme cause et effet, comme indice et réalité : les actes de l'obéissance nous préparent et nous conduisent à l'humilité, c'est-à-dire à être devant Dieu ce qu'il convient que nous soyons, et la perfection de cette attitude, l'achèvement de notre humilité, c'est une obéissance qui ne temporise pas.

On peut reconnaître dans le chapitre trois parties : les motifs de l'obéissance, ses qualités extérieures, sa perfection intérieure.

Le seul fait d'être créature, et créature intelligente, nous porte déjà à l'obéissance. Lorsque Dieu a créé, dit la théologie, il n'a été déterminé ni sollicité par rien ; mais il a eu un dessein, il a assigné un but non pas à lui et à son action, mais aux choses elles-mêmes. Il y a une fin morale des choses, un programme éternellement conçu par Dieu et qui se réalise dans le temps sous sa main toute-puissante. La fin des êtres, c'est le bien ; et le bien essentiel de la créature, c'est d'être ce que le Seigneur veut qu'elle soit, de faire ce qu'il veut qu'elle accomplisse, d'aller par ses actes là où il veut la conduire, c'est-à-dire à la manifestation des attributs divins. Chacune des choses collabore à sa manière, moyennant l'activité spontanée de son être, à l'exécution d'un vaste plan d'ensemble, dont nous ne saisirons bien qu'au ciel toute l'harmonie : nul ne s'y soustrait pour suivre son caprice ; c'est un concert sans fausse note. Toute créature demeure, ontologiquement, vraie et bonne : elle est de Dieu, elle est pour Dieu. Toute la création obéit ; elle obéit bien, jusqu'à la souplesse absolue, jusqu'au miracle ; Dieu peut toujours attendre d'elle ce qu'au chapitre LXXI saint Benoît appellera *obedientiae bonum*. Et c'est un spectacle impressionnant qu'une sujétion si universelle. Mais les êtres matériels font le bien sans savoir ; « les cieux qui chantent la gloire de Dieu » ne comprennent pas leur cantique. L'homme seul est l'ouvrier de Dieu conscient et volontaire. L'ordre, pour lui, et la joie, c'est d'entrer librement dans ce concert de la création, d'être le collaborateur aimant de Dieu. Et toute loi qui se présente à nous avec autorité, n'est que l'expression du mode selon lequel nous pouvons aider Dieu à réaliser son programme de bien et de beauté. Nous avons là le sens exact de l'obéissance.

Il est tel encore et surtout dans l'économie surnaturelle. Et si N. B. Père propose à notre obéissance des motifs plus attrayants et plus efficaces que cette considération philosophique et un peu stoïcienne : *Toti te insere mundo*, n'a-t-il pas cependant, dès le Prologue, présenté le moine comme l'ouvrier privilégié que cherche Dieu? n'invoque-t-il pas ici même le *servitium sanctum* qu'a voué le religieux? et ne décrit-il pas l'obéissance comme une conformité pratique de nos desseins à ceux de Dieu?

Tout nous invite à l'obéissance prompte : la loyauté, la prudence, l'espérance, la charité. Les uns voient dans l'obéissance la fidélité aux engagements de leur profession : nous avons donné notre parole ; et il est sûr que ce jour-là nous n'avons ni promis de désobéir, ni formulé de réserve quelconque. Les autres se souviennent que l'enfer a été créé pour engloutir une rébellion ; l'obéissance leur apparaît comme la condition même de leur sécurité ; et, pour ne pas être le plus élevé, ce motif est bon

cependant et surnaturel. D'autres font de l'obéissance un exercice de la vertu d'espérance : n'ignorant pas que le salaire promis est la vie éternelle, ils se portent à l'obéissance comme à la rançon de leur gloire future.

Mais le motif profond de l'obéissance, celui qui prime tous les autres et dont tous les autres ne sont guère que le morcellement et le détail, c'est la charité. L'obéissance prompte, dit saint Benoît, est le propre de ceux qui estiment n'avoir rien de plus cher que le Christ (nous reconnaissons le vingt et unième instrument des bonnes œuvres). Il semble que cela soit facile et normal de ne rien préférer au Seigneur? En effet; mais pratiquement, peut-être à notre insu, il est souvent des choses que nous aimons plus que lui : une passion, une idée, un projet, un désir. Toutes nos résistances, nos inerties, nos atermoiements, nos difficultés viennent de là. Aussi longtemps que nous avons notre programme personnel, que nous nous définissons à nous-mêmes notre direction et l'emploi de notre activité, nous ne sommes pas libres et le Seigneur n'est pas libre chez nous; l'obéissance parfaite n'existe pas encore. Mais, à dater du jour où il n'est rien que nous aimions hors de Dieu, que nous aimions plus que Dieu, nous devenons dans sa main une vigueur disponible, une force qu'il utilisera à son gré. Comme il importe de prendre garde à ne relever jamais l'édifice de la volonté propre jeté à bas dès le début de notre vie monastique! L'âge nous y porte, quelquefois même les obédiences nous deviennent un piège. Pourquoi désapprendre la simplicité et la naïveté de notre soumission première, puisque l'indice de notre croissance surnaturelle résidera toujours dans l'empressement de notre obéissance?

Ceux qui aiment le Christ, dit saint Benoît, ne peuvent souffrir de retard dans l'exécution de l'ordre donné, les délais leur sont impossibles : *moram pati nesciunt in faciendo.* Ils ont reconnu la voix aimée du Seigneur (1). La personne du supérieur, avec son caractère ou ses défauts, ne leur fournit jamais de prétexte pour se dérober. Ils ne distinguent pas entre ce qui vient directement de Dieu et ce qui vient encore de lui, mais par l'intermédiaire de l'homme. C'est toujours à Dieu qu'ils obéissent, comme l'affirme à ceux qui le représentent le Seigneur lui-même : *Qui vos audit me audit* (Luc., x, 16). Quant aux choses, elles n'ont de couleur et de saveur qu'autant que Dieu les veut et les aime; elles sont indifférentes jusqu'à ce qu'aient apparu les relations qu'elles soutiennent avec la volonté divine : *mox ut aliquid imperatum a majore fuerit* (2). Le simple fait doctrinal qu'au Seigneur va toute notre obéissance nous donne la mesure de sa dignité et de son mérite; il en commande aussi l'allure rapide; et

(1) Réminiscence de Cassien, *Inst.*, IV, x, xxiv; XII, xxxii.
(2) *Statimque cum tibi a majore fuerit imperatum* (S. Pach., *Reg.*, xxx).

le Seigneur s'applaudit avec fierté d'être si bien écouté et compris : *In auditu auris obedivit mihi* (Ps. XVII, 45).

Ce n'est que justice pour le Seigneur de se féliciter, puisque notre obéissance est son œuvre. Comprenons bien. Notre âme est un sanctuaire, le sanctuaire du Dieu vivant. Il y a eu effusion de la vie du Seigneur en nous ; et tout le travail de l'Église n'a pas d'autre intention que d'assurer en chacun et en tous la croissance complète du Christ. Cette doctrine est élémentaire et connue. Celle qui l'est moins peut-être, c'est que, dans l'ordre surnaturel, n'ont de réelle valeur et de portée que les œuvres qui procèdent de ce trésor de la vie divine communiquée. Et notre obéis sance n'est parfaite que lorsqu'elle est devenue une déférence profonde et continue envers celui qui vit dans notre cœur. La forme de l'obéissance la plus achevée n'est-elle pas de se livrer à toute bonne œuvre sous la pression intérieure du Seigneur et de son Esprit? N'est-ce pas dans ce sens que l'Apôtre nous a dit que « se laisser conduire par l'Esprit de Dieu, c'est vraiment être enfant de Dieu »? Et ainsi le Seigneur nous incline à l'obéissance non pas seulement par des procédés objectifs et extérieurs, non pas seulement en nous fournissant des motifs d'ordre naturel ou surnaturel, mais encore en nous faisant communier au dedans à la vie, aux facultés, aux vertus de celui « qui s'est fait obéissant jusqu'à la mort et jusqu'à la mort de la croix ».

Ah ! qu'il serait facile de faire l'apothéose de l'obéissance et de montrer que tout en demeurant, comme la religion, dans le groupe des vertus morales, elle est néanmoins en contact avec les vertus théologales, celles qui ont Dieu directement pour objet et qui unissent à lui. Elle prépare à ces vertus et elle en est comme imprégnée ; au point de vue de ses éléments positifs, elle en implique pratiquement l'exercice. Elle est foi, puisque nous croyons aux volontés de ce Dieu qui se cache dans la personne des supérieurs. Elle est espérance, puisque nous faisons nôtre le programme de Dieu pour le temps et pour l'éternité. Elle est charité, puisque l'obéissance filiale et l'amitié réalisent l'une et l'autre la définition : *idem velle, idem nolle;* et surtout puisque, selon saint Jean, « celui qui garde la parole du Seigneur, c'est en lui vraiment que l'amour de Dieu est parfait, et par là nous connaissons que nous sommes en lui » (I JOANN., II, 5). De même, l'obéissance implique l'exercice de l'adoration en esprit et en vérité, l'hommage essentiel que Dieu demande à sa créature rachetée. On peut dire de l'obéissance qu'elle résume tout le christianisme : *Qui facit voluntatem Patris mei qui in caelis est, ipse intrabit in regnum caelorum* (MATTH., VII, 21).

Ergo hi tales relinquentes statim quae sua sunt, et voluntatem proprium deserentes, mox exoccupatis manibus, et quod agebant imperfectum relinquentes, vicino obedientiae pede, jubentis vocem factis sequuntur; et veluti uno momento praedicta magistri jussio, et perfecta discipuli opera, in velocitate timoris Dei, ambae res communiter citius explicantur, quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit.

Voici les qualités de l'obéissance. La première est l'empressement. Saint Benoît l'a indiquée déjà, mais elle lui paraît si caractéristique qu'il la décrit avec complaisance, accumulant les synonymes et les images les plus expressives, dans une phrase qui est peut-être la plus travaillée de toute la sainte Règle.

L'obéissant n'hésite point. Non seulement il n'invoque pas de prétextes pour se dérober, mais il ignore même toute délibération et tout raisonnement avant d'agir. Un ordre quelconque, et d'où qu'il vienne, le trouve toujours prêt. A cette spontanéité, à cette netteté résolue, la nature nous a peu préparés. Tout changement nous déconcerte. On ne modifie jamais qu'avec effort le repos ou le mouvement des corps ; et même sans faire appel aux êtres purement matériels, nous savons bien que, lorsque nous nous appliquons à une œuvre, il y a convergence telle de toute notre activité, que, s'il faut nous détacher de ce travail pour en aborder un autre, une secousse intérieure est inévitable ; il s'élève en nous une protestation secrète, et comme une hésitation involontaire. Mais chez celui qui est parvenu à l'obéissance véritable, on ne trouve plus trace de ce premier mouvement. Il délaisse tout aussitôt son œuvre ; il déserte sa volonté propre, c'est-à-dire sa préférence, son application du moment. Les choses lui tombent subitement des mains ; ses mains sont libres. Le travail est inachevé (1)? il n'importe ; on pourra le reprendre s'il y a lieu ; mais il ne convient pas que Dieu attende. Car Dieu a parlé ; et pour l'obéissant il n'est plus rien au monde que Dieu et la chose que Dieu veut de lui. Son obéissance emboîte pour ainsi dire le pas de celui qui commande, l'exécution suit immédiatement et serre de près l'ordre donné. Ou, plutôt, il n'y a pas d'intervalle appréciable entre l'une et l'autre : c'est en quelque sorte dans le même instant très rapide et indivi-

(1) Cf. Cass., *Inst.*, IV, XII.

siblement que se réalisent ces deux choses : l'ordre logiquement antérieur du maître et son accomplissement par le disciple.

Il y a loin de l'obéissance ainsi décrite à celle qui reproduirait la passivité et l'inertie d'un cadavre ou bien la docilité inconsciente du bâton que notre bras manie (1)! On dit que le propre d'un bon capitaine est d'avoir sa troupe bien en main, de manière à lui faire produire avec entrain et unité un maximum d'effet, au moment exact où elle doit donner. C'est une image de l'âme obéissante : la vraie maîtrise, la vraie souveraineté intérieure est d'avoir en main, connues et groupées, toutes ses forces vitales, afin de les faire collaborer, à l'instant précis, à l'œuvre que Dieu demande. L'âme est devenue une activité, mais souple et toujours libre au milieu de son application même; elle est parfaitement intelligente, elle donne aux choses leur valeur réelle; elle s'applique ou se détache selon Dieu, par Dieu, pour Dieu. L'empressement extraordinaire de son obéissance vient uniquement de sa crainte de Dieu : *in velocitate timoris Dei;* elle craint de lui être moins agréable, elle redoute de le perdre ou de retarder son entrevue avec lui. Elle aime; elle n'a d'autre désir que celui de monter en hâte vers la vie éternelle : *quibus ad vitam aeternam gradiendi amor incumbit.*

> Ideo angustam viam arripiunt; unde Dominus dicit : *Angusta via est, quae ducit ad vitam;* ut non suo arbitrio viventes, vel desideriis suis, et voluptatibus obedientes, sed ambulantes alieno judicio et imperio, in coenobiis degentes, Abbatem sibi praeesse desiderant. Sine dubio hi tales illam Domini sententiam imitantur, qua dicit : *Non veni facere voluntatem meam, sed ejus qui misit me.*

En vérité, il s'agit bien de calculer chétivement, peureusement, si l'obéissance a des aspérités, si l'autorité est assez mesurée, si l'obédience est aisée ou non! Il s'agit de Dieu et de notre éternité. Alors, qu'importent les difficultés du chemin? Aussi bien, c'est le seul : *Scientes se per hanc obedientiae viam ituros ad Deum*, redira N. B. Père vers la fin de sa Règle. « Étroite est la voie qui conduit à la vie », le Seigneur lui-même en convient (MATTH., VII, 14); entrons-y pourtant, entrons-y. Elle n'est

(1) Quand les maîtres de l'ascétisme emploient ces comparaisons, ils veulent exprimer seulement la parfaite souplesse de l'âme obéissante, morte à sa volonté propre. Cfr. S. NILI *Liber de monastica exercitatione*, c. XLI. P. G., LXXIX, 769-772. — *Constitutiones Societatis Jesu*, P. VI, c. I. *Institutum Soc. J.* (Prague, 1757), vol. I, p. 408.

étroite que parce que notre cœur est étroit ; elle devient la voie royale et triomphale dès que nous faisons place à Dieu.

Une fois reconnu que l'éternité ne s'obtient qu'à la pointe de l'obéissance, les généreux prennent leur parti. Il n'est plus question de vivre à son gré, ni de déférer à ses désirs et à ses inclinations. Nous marcherons vers Dieu, guidés par la pensée et par la volonté d'autrui ; nous vivrons cachés dans un monastère ; en vrais cénobites, nous accepterons volontiers d'avoir à notre tête un Abbé, nous irons au-devant de cette perpétuelle sujétion, *Abbatem sibi praeesse desiderant* (1). Comme tout cela déconcerte le concept de l'obéissance que se sont forgé les mondains ! Les moines ne se soumettent point par contrainte, non plus que par mollesse, incapacité ou crainte des initiatives.

Lorsque l'obéissance est telle que la veut saint Benoît, l'imitation du Seigneur est achevée en nous. « Je ne suis point venu faire ma volonté, dit-il, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (JOANN., VI, 38). Toutes les victoires de Dieu sont remportées par l'obéissance : celle dont l'archange saint Michel fut l'instrument, celle de l'Incarnation, à la regarder du côté du Seigneur ou du côté de Notre-Dame, celle de la Rédemption ; et dans l'Eucharistie, le Seigneur a trouvé le secret d'être obéissant jusqu'à la fin. Les obéissants sont en bonne compagnie. Et en face de tels faits, les faits les plus élémentaires de la religion, toute désobéissance est-elle autre chose que désordre et folie?

> Sed haec ipsa obedientia tunc acceptabilis erit Deo et dulcis hominibus, si quod jubetur, non trepide, non tarde, non tepide, aut cum murmure vel cum responso nolentis efficiatur; quia obedientia quae majoribus praebetur, Deo exhibetur. Ipse enim dixit : *Qui vos audit, me audit.*

Saint Benoît est vraiment jaloux d'assurer la perfection de notre obéissance ; c'est pourquoi il insiste surtout, en cette fin de chapitre, sur ses qualités intérieures. Elle doit devenir, dit-il d'abord, « agréable à Dieu et douce aux hommes ». *Acceptabilis Deo.* Nous le remarquions naguère, Dieu se glorifie et se complaît dans l'obéissance de sa créature humaine, comme il s'est applaudi de la fidélité de Job ou de la charité

(1) Saint Benoît oppose une fois de plus l'idéal des cénobites à celui des sarabaïtes et des gyrovagues. Son texte rappelle CASSIEN, *Conlat.* XXIV, XXVI (cf. *Conlat.* XVIII, VII), et SULPICE SÉVÈRE : *Summum jus est (coenobitis), sub abbatis imperio vivere, nihil arbitrio suo agere, per omnia ad nutum illius potestatemque pendere... Haec illorum prima virtus est, parere alieno imperio* (*Dial.* I, c. X. P. L., XX, 190).

de saint Martin. Et, sans songer à déprécier aucunement l'obéissance des anges, il n'est pas défendu d'observer qu'elle s'accomplit dans un seul acte, qui ne leur coûte nulle souffrance, venant d'une nature parfaitement droite et non disjointe comme la nôtre ; ils n'ont pas de martyrs, ils n'ont pas de vierges (1). Peut-être le succès de Dieu est-il plus apparent chez nous, où l'obéissance est tenue en échec par tant de sollicitations perverses, chez nous qui sommes contraints de multiplier les actes de soumission et de ressaisir sans cesse une nature qui s'échappe. Nous préparons un grand triomphe de Dieu, *cum venerit glorificari in sanctis suis, et admirabilis fieri in omnibus qui crediderunt* (II Thess., I, 10).

Le dessein dernier de notre obéissance est donc de faire plaisir à Dieu. Mais encore que ce soit là l'essentiel, saint Benoît demande quelque chose de plus : *et dulcis hominibus*. Cette spiritualité est assez éloignée de certaines conceptions modernes, où, sous prétexte de ne voir que Dieu et de tout rapporter à lui, on prétend que le plaisir n'a pas à intervenir dans les questions de devoir, et que c'est avilir notre obéissance que d'y chercher une joie personnelle, et *à fortiori*, sans doute, une joie pour autrui... N. B. Père sait que le principe de toute vie est le bonheur, que Dieu lui a consacré le premier désir de notre âme. Et, dans la vie monastique, la charité et l'obéissance, qui règlent toutes nos démarches, ont pour résultat, même pour fin, de nous rendre heureux tous ensemble : *Omnes omnia faciunt et patiuntur ut laetentur et gaudeant* (2). Il s'en faut que le souci de faciliter la tâche à ceux qui nous dirigent et de leur être agréable soit une considération trop humaine et périlleuse.

L'obéissance sera douce à Dieu et aux hommes, la terre deviendra le ciel : *fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra*, si l'ordre reçu est accompli dans certaines conditions déterminées. *Non trepide*, sans hésitation ni crainte : il n'y a pas en effet deux partis entre lesquels notre âme puisse flotter, irrésolue ; il n'y en a qu'un seul, le parti de Dieu. *Non tarde*, sans retard, comme s'il y avait en nous un poids d'inertie qui ralentît l'obéissance. *Non tepide* (3), sans tiédeur, l'âme manquant d'entrain et demeurant comme alourdie par l'affection secrète qu'elle garde pour autre chose. *Aut cum murmure*, sans tous ces murmures dont saint Benoît parlera bientôt explicitement ; à plus forte raison sans protestation ni mauvaise grâce : *vel cum responso nolentis*. Et, après cette description exactement graduée, saint Benoît répète que le motif premier de l'obéissance est qu'elle se réfère à Dieu. Nous avons la fierté et l'intransigeance de n'obéir qu'au Seigneur du ciel et de la terre.

(1) Cf. S. Joann. Chrys., *De virginitate*, x-xi. P. G., XLVIII, 540.

(2) S. Joann. Chrys., *Adversus oppugnatores vitae monasticae*, l. III, 11. P. G., XLVII, 366.

(3) ... *Trepidas et tepidas contradictiunculas* (S. Aug., *De consensu Evangel.*, l. I, 13. P. L., XXXIV, 1048). *De emissa tardius vel tepidius oratione deflemus* (Cass., *Conlat.* XXIII, vii).

Et cum bono animo a discipulis praeberi oportet, quia *hilarem datorem diligit Deus*. Nam cum malo animo si obedit discipulus, et non solum ore, sed etiam corde si murmuraverit : etsi impleat jussionem, tamen acceptus jam non erit Deo, qui cor respicit murmurantis; et pro tali facto nullam consequitur gratiam; immo murmurantium poenam incurrit, si non cum satisfactione emendaverit.

On peut distinguer trois espèces d'obéissance, celles d'exécution, de volonté, de pensée. La première est requise, qui en doute? Mais suffit-elle? Oui, pour faire un Juif ou un esclave. Il y a réellement servitude lorsque nos membres violentés exécutent ce que notre volonté réprouve ; l'unisson n'est que matériel, extérieur. A moins que la grâce de Dieu et l'éducation ne nous aient d'avance assouplis, notre obéissance est, pour commencer, un peu âpre et mécanique, à la façon de ces caractères anguleux que traçait notre petite main d'enfant lorsque le maître la maniait dans la sienne. Chez un être raisonnable, il faut, pour la réalité de l'obéissance, que la volonté, se rangeant à la volonté d'autrui, adopte et fasse sienne la direction imprimée. Mais « marcher au jugement et à la volonté d'autrui », c'est, aux yeux de N. B. Père (1), quelque chose de mieux encore.

On conçoit très bien cet état d'âme : « Mon supérieur me commande cela? je le ferai, je veux le faire, et de mon mieux. Mais c'est absurde, il est trop clair qu'il y avait autre chose à faire ». Il n'y a point là l'obéissance de l'intelligence ; il y a de la rapine dans l'holocauste, qui manque de moelle. Peut-être est-ce l'obéissance militaire, ce n'est sûrement pas celle d'un moine. « Très bien, répondra-t-on, il est possible qu'une telle doctrine soit déduite du texte de la Règle ; mais j'y vois une prétention exorbitante. Pour que l'obéissance monastique fût ainsi comprise, il faudrait reconnaître l'infaillibilité universelle de l'autorité. Le Pape n'est infaillible que sur des questions déterminées, dans des conditions précises ; tandis que je devrai, selon cette théorie, croire que la première autorité venue l'est toujours, l'est partout, l'est en toute circonstance ! C'est une abdication radicale qui est réclamée de moi : je ne puis aller jusque-là. » C'est dommage, car vous n'êtes pas et vous ne serez jamais un obéissant. Même, voici ce qui arrivera. Parce que nous sommes tout

(1) Comme pour S. Ignace dans sa Lettre célèbre *De virtute obedientiae.*

d'une pièce et que notre volonté doit être guidée par notre pensée, vous n'échapperez pas — même si vous êtes moderniste — à la loi psychologique de continuité et d'unité. Votre obéissance s'est appuyée quelque temps sur le seul sentiment, sur l'habitude ; mais peu à peu, fatalement, l'intelligence triomphera en vous de la volonté. Et pour n'avoir pas voulu tout donner, vous ne donnerez plus rien ; vous arriverez, de degré en degré, jusqu'à l'exercice tranquille et obstiné de votre volonté propre et au mépris de l'obéissance.

« Mais, enfin, suis-je donc tenu de croire que la solution prescrite est la meilleure possible? » Il n'est point question du bien absolu, du mieux absolu. Le bien absolu, c'est Dieu. Dès lors qu'on entre dans la région des choses créées, le bien absolu n'existe pas pratiquement. Il serait absurde de l'exiger d'une créature. Dieu lui-même ne l'obtient pas en dehors de lui : la création n'est pas la meilleure qui puisse être ; et les mystères surnaturels qui sont la grandeur absolue, ne le sont que parce qu'ils impliquent et contiennent Dieu. Exigez seulement de vos supérieurs le bien, et un bien qui soit coordonné à un ensemble dont il ne déconcerte pas l'harmonie. Pratiquement, pour chacun de nous, le bien absolu est ce qui nous est prescrit au nom du Seigneur. Sans doute l'Abbé n'est pas infaillible ; et pourtant il a une mission, il bénéficie d'une grâce d'état, il est renseigné. Et qu'importe s'il se trompe? Pourvu que l'autorité ne franchisse pas ses limites et ne commande pas le mal, nous ne pouvons pas errer, nous autres, et nous sommes infaillibles en obéissant toujours.

Avec l'obéissance d'exécution, de volonté, d'intelligence, tout est parfait, mais à la condition que ce don plénier soit offert de bon cœur : *cum bono animo.* A Dieu, non seulement on donne sans mesure, mais on donne avec joie, gracieusement, avec un sourire, et le regret de ne pouvoir offrir davantage : *Unusquisque prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus* (II Cor., ix, 7) (1). Si le cœur est amer et irrité, *cum malo animo*, s'il laisse échapper des protestations verbales ou même simplement des murmures secrets, il y a sans doute sacrifice ; mais Dieu n'agrée point les offrandes toutes matérielles ; dès l'Ancien Testament elles lui étaient odieuses (relire le psaume xlix) ; il veut l'offrande d'un bon cœur, c'est là que plongent ses regards (I Reg., xvi, 7) (2). Et quel serait le fruit d'une soumission à la juive? Après avoir expérimenté tous les petits désagréments qu'impose l'obéissance, elle n'aura aucune de ses récompenses et de ses joies ; de plus, elle encourra le châtiment réservé aux murmurateurs par la disci-

(1) Saint Paul fait allusion à un texte de l'Ecclésiastique auquel songe aussi saint Benoît : *Bono animo gloriam redde Deo et non minuas primitias manuum tuarum; in omni dato hilarem fac vultum tuum* (xxxv, 10-11).

(2) Il faudrait lire : *cor ejus respicit murmurantem.*

pline monastique. Saint Benoît fait allusion, en terminant, soit aux satisfactions régulières, soit aux humiliations que s'imposent spontanément les moines, lorsque, s'étant surpris à contester, ne fût-ce qu'un instant, avec l'obéissance, ils veulent immoler à jamais une tendance aussi pernicieuse.

Toute la doctrine de ce chapitre est comme illustrée par l'exemple de saint Maur, et elle est admirablement résumée dans une antienne de son office : *O beatum virum, qui spreto saeculo, jugum sanctae Regulae a teneris annis amanter portavit; et factus obediens usque ad mortem, semetipsum abnegavit, ut Christo totus adhaereret!*

CHAPITRE VI

DE L'ESPRIT DE SILENCE

Notre activité se traduit par des œuvres et par des paroles : l'obéissance détermine les premières, la loi du silence réglera les secondes. On ne saurait nier que N. B. Père attache au silence une importance considérable : il lui consacre tout un chapitre, qu'il range parmi ceux qui décrivent les dispositions fondamentales du tempérament monastique ; il y revient aux chapitres VII, XXXVIII, XLII, XLVIII, LII, et il y fait allusion ailleurs encore.

Ne nous méprenons pas sur le vrai sens du mot *taciturnitas* qu'emploie saint Benoît. Il sonne mal à nos oreilles. Un taciturne, pour nous, est un concentré, presque un sournois ; or, N. B. Père n'a jamais songé à donner aux siens une physionomie pareille. Le terme latin ne signifie ni taciturnité, ni même simplement silence, mais bien la disposition à se taire, l'habitude, l'amour du silence, l'esprit de silence.

Faut-il voir dans ce chapitre l'institution d'un silence perpétuel? Sainte Hildegarde qualifie le mutisme d'un mot sévère, que nous rappelions au chapitre Ier : *Inhumanum est hominem in taciturnitate semper esse et non loqui* (1). La parole nous a été donnée comme procédé normal de relation avec nos semblables ; et, lorsque des hommes sont groupés en communauté, il semble *à priori* assez naturel qu'ils en fassent usage, au moins pour les échanges indispensables à la vie du corps et à celle de l'âme. Nul d'ailleurs n'a osé condamner la langue à un éternel silence : partout il est licite de parler à ses supérieurs et de louer Dieu avec ses lèvres. Cette réserve faite, à raison des maux innombrables qui naissent de la langue, on a cru parfois expédient d'interdire aux frères toutes relations verbales. Le geste est résolu. Il est l'application littérale et matérielle de la recommandation évangélique : *Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum, et projice abs te...; et si dextra manus tua scandalizat te, abscide eam, et projice abs te* (Matth., v, 29-30). Pour réprimer la tentation, le procédé est évidemment souverain ; et il suffirait de l'appliquer universellement pour supprimer tout à la fois et le péché

(1) *Reg. S. Bened. Explanatio.* P. L., CXCVII, 1056.

et le pécheur. Ne plus parler afin de ne jamais excéder dans le langage est donc un procédé. Sans rechercher s'il est décidément le plus parfait de tous, nous pouvons du moins nous demander s'il possède l'efficacité attendue. Hélas ! non. D'abord parce que la nature, exaspérée et tendue, s'ingénie souvent pour échapper à une loi aussi rigoureuse ; et surtout parce que le régime des signes et la mimique qui ont dû remplacer le langage, présentent les mêmes dangers de dissipation, avec des périls nouveaux. Les jalousies et les mésintelligences ne sont pas conjurées davantage ; elles peuvent même prendre un caractère plus redoutable que chez les gens qui parlent, qui se connaissent mieux, qui échangent des explications. Il est avéré enfin que le vrai silence de l'âme peut s'obtenir d'une autre manière.

Mais quelle est, sur ce point, la pensée de N. B. Père? Il suffit de lire, sans parti pris, non seulement le présent chapitre, mais encore de nombreux textes que chacun relèvera facilement. La Règle prévoit des conversations bonnes ou utiles ; elle gradue le silence selon les temps et selon les lieux ; elle le réclame tantôt avec plus d'insistance et tantôt avec moins de sévérité ; elle demande qu'on s'abstienne en tout temps des « scurrilités », qu'on fasse en Carême les conversations et plus rares, et moins joviales. Et l'intention du chapitre VI est moins de légiférer au sujet du silence que de rappeler doctrinalement de quel recueillement doit être enveloppée toute vie monastique sérieuse : *Omni tempore silentio debent studere monachi* (chap. XLII).

Quelques mots maintenant sur la tradition. Historiquement, le silence absolu ou quasi absolu a toujours été une exception, même en Orient et aux temps de la ferveur première (1). Il est incontestable aussi que les anciens moines parlaient beaucoup moins que nous ne le faisons et que les entretiens profanes étaient sévèrement bannis de chez eux. Mais enfin on parlait. La Règle de saint Basile, par exemple, permet de rompre le silence pour de bons motifs, avec mesure, et aux heures opportunes (2). Nous voyons bien, par les *Vies des Pères* et par Cassien, que les colloques spirituels entre religieux étaient fréquents ; la Règle de saint Pacôme les prescrit pour chaque matin (3). Saint Benoît n'ayant rien déterminé relativement aux conversations régulières des moines, il appartenait à l'initiative des supérieurs et aux Coutumes d'y suppléer. A Cluny, au temps d'Udalric (4), il y avait chaque jour (sauf les dimanches, et certains jours de fête et de pénitence) deux moments où les frères pouvaient parler dans le cloître : après le chapitre et après None en été, après le cha-

(1) Cf. D. Besse, *les Moines d'Orient*, p. 489-495.
(2) *Reg. contr.*, XL, CXXXIV ; *Reg. brev.*, CCVIII.
(3) C. XX. Cf. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, p. 291.
(4) Udalr., *Consuet. Clun.*, l. I, c. XVIII, XL.

pitre et après Sexte en hiver. La conversation du matin ne dépassait guère une demi-heure, et celle du soir durait parfois moins d'un quart d'heure ; encore Pierre le Vénérable supprima-t-il cette dernière. On profitait de ces moments de loisir pour renouveler sa provision de plumes, de papier, de livres, pour laver sa coupe du réfectoire, aiguiser son couteau, etc. En certains monastères, tous devaient prendre part au colloque, qui commençait par le mot *Benedicite*. A Cîteaux même, où l'on s'appliqua dès l'origine à un silence rigoureux, les frères pouvaient s'entretenir de choses édifiantes, sinon tous les jours, au moins de temps en temps (1) ; et plusieurs textes de saint Bernard (2), qui visent d'ailleurs directement les abus de la langue, permettent de supposer que l'on parlait quelquefois légitimement et que ces conférences avaient le caractère d'une récréation véritable.

Nos récréations, pourvu qu'elles demeurent conformes à l'esprit du chapitre VI, ne sont donc point innovation ni relâchement. S'y dérober serait commettre une faute contre la règle, perdre une excellente occasion de mérite et se priver d'un repos devenu indispensable, depuis que les travaux de l'intelligence ont pris une place considérable dans l'horaire monastique. Il est des délassements compatibles avec la gravité de l'état religieux et conciliables avec l'union habituelle au Seigneur. Même pour des moines, l' « eutrapélie » peut devenir vertu morale (3).

De taciturnitate. — Faciamus quod ait Propheta : *Dixi, custodiam vias meas, ut non delinquam in lingua mea : posui ori meo custodiam : obmutui, et humiliatus sum, et silui a bonis*. Hic ostendit Propheta, si bonis eloquiis interdum propter taciturnitatem debet taceri, quanto magis a malis verbis propter poenam peccati debet cessari?

Saint Benoît commence par poser le principe dont le chapitre entier ne sera que le développement. Il l'emprunte, selon la coutume des Pères,

(1) *Silentium autem per totum fere diem observantes mutuis collocutionibus et collationibus spiritualibus unam sibi horam reservant, invicem consolantes et invicem instruentes* (Jacques de Vitry, *Historia Occidentalis*, c. xiv).

(2) *Tractatus de duodecim gradibus superbiae*, c. xiii. P. L., CLXXXII, 964. *Sermo* XVII *de Diversis*. P. L., CLXXXIII, 583 sq.

(3) Cf. *S. Th.*, IIa IIae, q. clxviii, a. 2, *Utrum in ludis possit esse aliqua virtus*. Les Salmanticenses se demandent pourquoi saint Thomas n'a rangé nulle part le silence parmi les vertus. C'est, disent-ils, parce que le silence n'est pas une vertu spéciale : il ne devient « vertueux » qu'à raison de la vertu qui l'inspire ; il peut impliquer l'exercice de diverses vertus (*Cursus theologicus*, *Tract.* XII, *Arbor praedicamentalis virtutum*. Édit. Palmé, t. VI, p. 503-504).

à la sainte Écriture. Au sens littéral, ces paroles du psaume XXXVIII décrivent l'attitude réservée du juste opprimé, mais saint Benoît leur donne une portée générale ; il y voit la ligne de conduite que tracent à tous les moines la prudence, la sagesse, l'humilité. Parce qu'il y a péril de pécher par la langue et de retarder notre croissance surnaturelle, nous serons attentifs à tout ce qui sort de nos lèvres, nous exercerons sur elles une police sévère ; nous saurons demeurer silencieux ; nous consentirons humblement à nous taire, même lorsqu'il s'agira de choses bonnes.

La pensée du Prophète est claire. Alors qu'il recommande de s'abstenir parfois, *interdum*, des bons discours eux-mêmes par esprit de recueillement, combien plus entend-il que nous supprimions d'abord toute parole mauvaise ! Car il s'agit ici de fautes réelles, et la crainte du châtiment devrait, du moins, nous fermer la bouche. Certaines conversations ne sont pas plus permises dans le monde que dans le cloître ; il en est d'autres qui seraient peu séantes chez des religieux. L'esprit du siècle, fait d'orgueil, de légèreté, de méconnaissance du surnaturel, se glisse aisément dans la mentalité d'un moine bavard. C'est surtout la charité qui d'ordinaire est lésée ; et il est effrayant de constater le peu qui reste de certaines causeries habituelles lorsqu'on a fait le départ de ce qui appartient à la médisance.

> Ergo, quamvis de bonis et sanctis ad aedificationem eloquiis, perfectis discipulis, propter taciturnitatis gravitatem, rara loquendi concedatur licentia, quia scriptum est : *In multiloquio non effugies peccatum*. Et alibi : *Mors et vita in manibus linguae*. Nam loqui et docere magistrum condecet : tacere et audire discipulo convenit.

Puisque nous devons éviter les fautes de la langue et leur châtiment, la réserve s'impose, même lorsqu'il s'agit des conversations bonnes, saintes et édifiantes, car elles ne vont pas non plus sans danger. Comme les anciens moines, saint Benoît admet donc en principe les entretiens spirituels, mais à la condition qu'ils ne seront pas trop multipliés et que, sous prétexte de s'entraîner mutuellement vers le bien, on n'échappera pas à la loi du silence. Celle-ci demeure grave, même pour des disciples plus avancés, même pour les parfaits, ou ceux qui se croient tels. Et N. B. Père écarte ainsi d'un mot l'objection d'après laquelle ces entretiens ne seraient périlleux que pour des novices. C'est une remarque générale, et faite par l'Esprit de Dieu, que là où il y a flots de paroles,

il est malaisé d'éviter le péché (Prov., x, 19). Et ailleurs, il est écrit que « la mort et la vie sont au pouvoir de la langue » (Prov., xviii, 21). Rien de meilleur que la langue et rien de pire, disait aussi le fabuliste. Il faut lire dans saint Jacques le passage classique sur les maux qui naissent de la langue. Les conversations bonnes ne sont telles qu'à la condition d'être autorisées, d'être brèves, d'être rares.

Et saint Benoît laisse entrevoir discrètement un des côtés dangereux des entretiens mystiques. Les uns parlent, les autres écoutent ; ce sont peut-être toujours les mêmes qui parlent : ils sont « spirituels », ils ont beaucoup lu, l'oraison n'a plus de secrets pour eux, une sainte ardeur les anime. Ou bien chacun fait l'entendu, chacun s'improvise docteur et directeur. Or, tout cela est trop souvent orgueil et illusion ; on fatigue les auditeurs ; il n'y a profit pour personne. Au monastère, tous sont disciples et enseignés ; la science divine se communique hiérarchiquement : « Parler et enseigner revient au maître ; se taire et écouter convient au disciple (1). »

L'ostracisme est-il donc prononcé, pour le temps des récréations, contre toute conversation spirituelle? A Dieu ne plaise que nous rougissions de prononcer son nom béni. Mais il convient que de tels sujets soient amenés, abordés avec calme, avec mesure et sans la préoccupation d'édifier la galerie. Ceux qui ont l'âme tournée habituellement vers Dieu ne croient pas nécessaire de se faire connaître par d'éloquentes professions de foi ; leur paix et leur joie rayonnent d'elles-mêmes. Il n'est pas défendu de parler études en récréation ni d'aborder un sujet sérieux, mais à la condition d'éviter le ton doctoral, l'âpre dogmatisme, les discussions interminables, les apartés un peu schismatiques. Il faut renoncer à tenir le dé depuis le commencement jusqu'à la fin, très continuellement, très haut, pour des histoires qui ne sont pas toujours bien intéressantes et que l'on a plusieurs fois entendues.

En dehors des récréations, le religieux doit être avare de paroles. Encore que les Constitutions lui accordent cinq minutes pour l'échange des renseignements utiles, il ne se croit point obligé à faire naître et à multiplier les occasions ; et il se munit d'une permission lorsque l'entretien doit se prolonger. Il est capable de rencontrer ses frères sans leur adresser la parole, sans leur glisser à l'oreille une facétie, sans se dissiper à propos de mille riens. On reconnaît un homme sage à la sobriété de son langage, dira bientôt N. B. Père ; et l'*Imitation*, qui a d'excellentes pages sur le silence, nous avertit que ceux-là seulement savent parler qui aiment à se taire : *Nemo secure loquitur nisi qui libenter tacet.*

(1) C'est la pensée de Cassien : ... *Ut indicas summum ori tuo silentium. Hic est enim primus disciplinae actualis ingressus, ut omnium seniorum instituta atque sententias intento corde et quasi muto ore suscipias ac diligenter in pectore tuo condens ad perficienda ea potius quam ad docenda festines. Ex hoc enim cenodoxiae perniciosa praesumptio, ex illo autem fructus spiritualis scientiae pullulabunt* (*Conlat.* XIV, ix).

Et ideo, si quae requirenda sunt a priore, cum omni humilitate et subjectione reverentiae requirantur, ne plus videatur loqui quam expedit (1).

On pouvait objecter : Mais enfin, si les colloques spirituels avec les frères présentent quelque inconvénient et méritent d'être mesurés, du moins nous est-il toujours loisible d'interroger notre Abbé et nos anciens? Oui, en toute humilité, soumission et révérence, et sans parler plus qu'il ne convient (2). La pensée de N. B. Père n'est certainement pas d'inviter le disciple à réduire ses relations avec ses supérieurs (*prior* peut être pris ici dans un sens large); il ne lui recommande pas l'attitude contrainte et compassée qui porte à peser, à préparer, à compter toutes les paroles : mais il sait que les questions et les objections sont souvent posées par jactance.

La direction de conscience elle-même ne doit jamais devenir une parlote : « Je vous dirai, écrivait Bossuet à la sœur Cornuau (3), qu'il me paraît dans la dévotion d'à présent un défaut sensible : c'est qu'on parle trop de son oraison et de son état. Au lieu de tant demander les degrés d'oraison, il faudrait, sans tant de réflexions, faire simplement l'oraison selon que Dieu le donne, sans se tourmenter à discourir dessus, etc. » Et saint Jean de la Croix : « Ce qui manque, si tant est qu'il manque quelque chose, ce n'est ni d'écrire ni de parler, ce qui se fait ordinairement à profusion, mais bien de se taire et d'agir. De plus, c'est distraire les âmes que de parler, tandis que le silence, joint à l'action, produit le recueillement et donne à l'esprit une force merveilleuse. Aussi, lorsqu'on a fait connaître à une âme tout ce qui est nécessaire à son avancement, elle n'a plus besoin ni de prêter l'oreille aux paroles des autres ni de parler elle-même (4). »

Chose remarquable, même lorsque nous nous adressons à Dieu, l'Évangile nous presse de n'être point grands parleurs : *Orantes autem nolite multum loqui, sicut ethnici : putant enim quod in multiloquio suo exau-*

(1) Saint Benoît continue de s'inspirer de Cassien, qui écrivait immédiatement après les lignes citées plus haut : *Nihil itaque in conlatione seniorum proferre audeas; nisi quod interrogare te aut ignoratio nocitura aut ratio necessariae cognitionis inpulerit, ut quidam vanae gloriae amore distenti pro ostentatione doctrinae ea quae optime norunt interrogare se simulant.*

(2) *Hoc, quod dicit : ne videatur plus loqui quam expedit, non est in Regula, sed subaudilio est* (Hildemar). De fait, les manuscrits qui représentent le mieux les traditions carolingienne et cassinienne n'ont pas cette finale.

(3) 17 septembre 1690 (Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. IV, p. 111).

(4) *Lettre* III, aux religieuses de Véas.

diantur. Nolite ergo assimilari eis (MATTH., VI, 7-8). Et, tout en réservant le cas où la grâce divine nous porte à prolonger notre prière, saint Benoît nous dira que, pour être pure, l'oraison doit être brève. Le silence est un des traits du caractère de Dieu : *Non in commotione Dominus;* ses plus grandes manifestations *ad extra* s'opèrent sans bruit, dans le mystère : *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, salvator* (Is., XLV, 15). Et les saints qui ont approché Dieu de plus près sont devenus de grands silencieux (1).

> Scurrilitates vero vel verba otiosa et risum moventia, aeterna clausura in omnibus locis damnamus, et ad tale eloquium discipulum aperire os non permittimus (2).

Voici une quatrième et dernière catégorie de conversations : les bouffonneries, les paroles oiseuses (3), mondaines, et qui n'ont pour dessein que de provoquer le rire (voir les cinquante-quatrième et cinquante-cinquième instruments des bonnes œuvres), sont bannies à tout jamais, *aeterna clausura*, et de partout ; les lèvres d'un moine ne s'ouvriront point pour de tels discours. N. B. Père l'interdit avec énergie et avec une sorte de solennité.

Il ne s'agit pas d'exclure la gaieté des récréations. Il est même sage d'éviter la pruderie qui s'effarouche et se scandalise de tout ; lorsque nous sommes bons, la tranquillité et l'innocence de l'enfant, sa naïveté morale se restituent en nous. Il reste néanmoins que les causeries ne doivent pas se prêter à certains sujets, à certaines réflexions un peu trop gauloises, au ton gouailleur et boulevardier. Cela n'est pas de nature à exciter un rire qui soit de bon goût ; il est des choses qu'il ne faut pas côtoyer, dont il est salubre de s'éloigner. Notre délicatesse et le souci du Seigneur nous garderont de toute imprudence.

Lorsque N. B. Père défend les entretiens frivoles *in omnibus locis*, il laisse entendre qu'il est des lieux où les bonnes conversations sont licites et d'autres qui sont privilégiés pour le silence ; il parlera au chapitre XLII des moments privilégiés. La tradition monastique a déterminé de bonne heure qu'un silence absolu devait régner à l'église et au réfectoire, même

(1) Lire BOSSUET, *Elévations sur les mystères*, XVIIIe semaine, 11e élév.

(2) *Si quis clericus aut monachus verba scurrilia, joculatoria, risumque moventia loquitur, acerrime corripiatur* (d'un ancien concile d'Afrique, cité par le *Décret* de GRATIEN ; cf. MANSI, t. III, col. 893). Voir aussi S. JÉROME, *Ep.* LII *ad Nepotianum.* P. L., XXII, 527 sq.

(3) S. BASILE définissait les paroles oiseuses : *Generaliter omnis sermo qui non proficit ad aliquam gratiam fidei Christi* (*Reg. contr.*, XL).

en dehors des exercices conventuels. On ajoutait, à Cluny et ailleurs, le dortoir et la cuisine régulière, souvent aussi le chapitre, le chauffoir, la sacristie, le cloître, surtout dans sa partie qui avoisine immédiatement l'église. Afin de n'avoir pas à rompre le silence dans ces lieux privilégiés, on avait adopté à Cluny (1) et à Cîteaux toute une langue de signes conventionnels. Saint Benoît prescrit les signes pendant les repas (chap. XXXVIII); et déjà chez saint Pacôme on usait en certains cas du même procédé (2).

Il n'a été question jusqu'ici que du silence de la parole, le seul dont parle formellement N. B. Père. Mais il y a aussi le silence matériel, l'absence de tapage. Une religieuse de la Visitation demandait à saint François de Sales ce qu'elle pourrait bien faire pour parvenir à la perfection. Le saint évêque, qui savait sans doute à qui il s'adressait, lui répondit : « Ma sœur, je crois que le Seigneur vous demande de fermer les portes sans bruit ». Ce qui n'était qu'un conseil tout personnel et enveloppé de malice devient, dans une communauté nombreuse et dans une maison sonore, un conseil universel et toujours opportun. Le silence extérieur des choses est favorable à la prière comme à l'étude; on ne fait pas facilement son oraison au milieu d'une canonnade... Il n'est peut-être pas superflu de surveiller sa façon de marcher, d'éternuer, de se moucher. Faut-il parler du fracas menaçant par lequel débutent les repas, des éclats de voix à l'intérieur du monastère ou pendant la récréation (3)? Tout cela s'élimine grâce au bon goût, à l'éducation, et lorsque chacun prend conscience qu'il n'est pas seul au monde.

Le silence intérieur enfin. Il est la raison même et l'intention de toutes les autres formes de silence. Préparé et facilité par elles, il en est d'ailleurs pratiquement très distinct. Certaines âmes n'aiment pas le bruit extérieur et ne se répandent pas en conversations sans fin; jamais pourtant le silence ne s'établit en elles; derrière le mutisme des lèvres, c'est un vacarme continu de voix intérieures, dans la proportion même des passions immortifiées. Lorsque le Seigneur voulait affirmer le bonheur et la simplicité de la contemplation, il disait à Marthe : *Martha, Martha, sollicita es et turbaris erga plurima;* n'est-ce pas le reproche qu'il a le plus souvent l'occasion de nous adresser? Nous est-il arrivé parfois d'essayer de passer en revue, dans un examen rapide, l'infinie variété des objets et des spectacles qui viennent se placer dans le champ de notre vision intérieure? Des souvenirs, des rancunes, des projets, des regrets, des recherches de vanité, des émotions de colère, des irritations, des scrupules : de combien de souffles et de combien de vagues est remué ce monde

(1) Udalr., *Consuet. Clun.*, l. II, c. vi. — Bernard., *Ordo Clun.*, P. I, c. xvii. — *Constit. Hirsaug.*, I. I. c. vi-xxv.
(2) *Reg.*, cxvi.
(3) Cf. S. Basil., *Reg. brev.*, cli.

de notre vie secrète ! Tel frère que nous apercevons nous rappelle soudain une longue série d'expériences ; et nous nous en allons sur cette sotte piste, si loin, si longtemps, que nous ne nous retrouvons plus. Un incident de détail suffit pour provoquer tout un roman. Quelquefois, c'est une petite scène douce où nous revoyons le passé, où nous ressuscitons ses joies et ses relations. Salle des pas perdus, cinématographe, phonographe, caléïdoscope, notre âme devient tout cela. La distraction grave n'est pas celle que nous accusons d'habitude, une parenthèse rapide et épisodique dans notre vie ; c'est celle qui engage notre activité entière dans une direction étrangère à Dieu.

Et l'intention profonde du silence est de libérer l'âme, de lui rendre forces et loisir pour adhérer au Seigneur. Il affranchit l'âme, comme l'obéissance donne toute sa maîtrise à la volonté. Il a, comme le travail, la double efficacité de nous soustraire à la basse attraction de nos penchants sensibles et de nous fixer dans le bien. Il nous établit peu à peu dans une région sereine, *sapientum templa serena*, où nous sommes capables de parler à Dieu et d'entendre sa voix. Le silence soutient donc à son tour une affinité avec la foi et la charité. Et de même qu'on ne nous demande pas l'obéissance pour la servitude, on ne nous demande pas non plus le silence dans un parti pris de vexation : toutes ces limitations tutélaires sont autre chose que des retranchements. Le silence est œuvre festive ; et c'est pourquoi, selon les anciens coutumiers, on l'observait rigoureusement les jours de fête : *propter festivitatis reverentiam*. Or, dans l'âme chrétienne, la fête est de tous les jours.

CHAPITRE VII

DE L'HUMILITÉ

De humilitate. — Clamat nobis Scriptura divina, fratres, dicens : *Omnis qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur*. Cum haec ergo dicit, ostendit omnem exaltationem genus esse superbiae : quod se cavere Propheta indicat, dicens : *Domine, non est exaltatum cor meum, neque elati sunt oculi mei; neque ambulavi in magnis, neque in mirabilibus super me*. Sed quid? *Si non humiliter sentiebam, sed exaltavi animam meam; sicut ablactatus super matre sua, ita retributio in anima mea*.

C'est encore sur l'affirmation de la sainte Écriture qu'est fondée la doctrine de ce chapitre; affirmation solennelle, proclamation divine, faite assez haut pour être entendue de ceux-là mêmes qui ont l'oreille paresseuse. « Quiconque s'exalte sera humilié, et quiconque s'humilie sera exalté » (Luc., xiv, 11). C'est un axiome de foi; puisque le Seigneur en personne l'a formulé dans son enseignement et appliqué le premier dans sa vie, c'est donc chose indubitable. Et nous ne regarderons pas à l'apparence de paradoxe qu'il y a dans cette promesse de gloire adressée aux humbles et d'humiliation aux superbes; ce paradoxe est familier au Seigneur : rappelons-nous l'énoncé des huit béatitudes.

Lorsqu'elle parle ainsi et d'une façon aussi générale, continue saint Benoît, l'Écriture nous laisse entendre que toute espèce d'exaltation personnelle est une modalité du vice qui s'oppose à l'humilité. L'égoïsme et la superbe se traduisent sous les formes diverses de l'exaltation : l'exaltation des pensées ou l'orgueil, l'exaltation des paroles ou la jactance, l'exaltation des actes ou la désobéissance, l'exaltation des désirs ou l'ambition, l'exaltation des tentatives ou la présomption. Contre toutes ces hauteurs et toutes ces visées le Prophète se tenait en garde, selon son propre témoignage (Ps. cxxx); dans le fond de son cœur aussi

bien que dans ses démarches extérieures il ne songeait point à s'élever. Et pourquoi? demande saint Benoît. Parce que, répond le Psalmiste, si mes sentiments n'avaient pas été humbles, si j'avais laissé mon âme s'exalter, vous l'auriez traitée comme l'enfant que sèvre sa mère et qu'elle rejette de son sein. Le Psalmiste avait la crainte de Dieu ; il redoutait de perdre cette bienveillance et cette grâce qui sont promises aux humbles seuls : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam* (JAC., IV, 6).

> Unde, fratres, si summae humilitatis volumus culmen attingere, et ad exaltationem illam caelestem, ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur, volumus velociter pervenire, actibus nostris ascendentibus scala erigenda est, quae in somno Jacob apparuit, per quam et descendentes et ascendentes Angeli monstrabantur. Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intelligitur, nisi exaltatione descendere, et humilitate ascendere. Scala vero ipsa erecta, nostra est vita in saeculo, quae humiliato corde a Domino erigitur ad caelum. Latera enim hujus scalae dicimus nostrum esse corpus et animam, in quibus lateribus diversos gradus humilitatis vel disciplinae vocatio divina ascendendos inseruit.

Il s'agit donc de ne pas perdre Dieu, et on le perd par l'exaltation ; il s'agit de demeurer attaché à lui, comme l'enfant au sein de sa mère, de vivre de lui, de grandir en lui ; et c'est l'œuvre de l'humilité. *Nisi conversi fueritis, et efficiamini sicut parvuli, non intrabitis in regnum caelorum. Quicumque ergo humiliaverit se sicut parvulus iste, hic est major in regno caelorum* (MATTH., XVIII, 3-4). Réellement, voulez-vous de Dieu? Voulez-vous monter vers lui d'une façon rapide et sûre (1) et parvenir à la glorieuse exaltation du ciel? Alors, il vous faut renoncer à la fausse exaltation de la vie présente et consentir à l'humilité. L'humilité nous fait descendre, semble-t-il, jusqu'aux confins du néant : et c'est pourtant dans ses profondeurs que nous rencontrons la plénitude de l'être ; elle est plutôt une ascension, puisque le terme suprême de cet abaissement est en réalité

(1) *Si quis velit ad perfectionem velociter pervenire...* (RUFIN., *Hist. monach.*, c. XXXI, ROSWEYDE, p. 484).

une cime, qui est Dieu. Il faut donc faire de notre vie et de ses actes comme une échelle d'humilité ; il faut dresser l'échelle de Jacob.

Rappelons-nous le passage de la Genèse (XXVIII). Jacob s'enfuit devant la colère d'Esaü. Il s'endort sur la pierre, et un songe mystérieux lui montre une échelle dressée par où des anges descendent et montent. Au sens littéral, c'est la Providence divine qui est ainsi symbolisée : des anges partent de Dieu comme exécuteurs de ses ordres, comme porteurs de ses inspirations et de ses grâces ; des anges reviennent vers Dieu comme messagers de la création, lui rapportant les prières et les œuvres de la créature intelligente. N. B. Père rappellera plus loin cette mission des anges ; mais il prend ici le texte de la Genèse dans un sens accommodatice. « Il est clair, dit-il, que cette descente et cette montée ne signifient pour nous rien autre chose sinon que l'exaltation fait descendre et que l'humilité fait monter. »

Par l'humilité, les bons anges sont montés jusqu'à Dieu pour se fixer en lui ; par l'orgueil, les mauvais sont tombés du ciel : c'est l'humilité seule qui a fait le discernement ; la même voie a conduit en sens contraire les uns à la gloire, les autres à la ruine. Or, chez les hommes comme chez les anges, l'économie du salut est simple : tout se ramène à ce double mouvement, sur l'unique échelle de l'humilité. Saint Benoît néglige le mouvement d'exaltation illusoire, pour ne s'occuper que du mouvement d'exaltation réelle, et il précise par le menu la signification du symbole proposé. L'échelle dressée vers le ciel, c'est notre vie d'ici-bas et tous les actes qui naissent d'un cœur humilié. Puisque l'échelle représente la vie, on peut considérer notre corps et notre âme, les deux éléments constitutifs de l'homme, comme les côtés ou les montants de l'échelle. Dans ces montants sont insérés divers degrés d'humilité et de perfection morale que la vocation divine nous invite à gravir (1) : *Ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum.* Remarquons avec quel souci doctrinal N. B. Père détermine la part de Dieu dans notre ascension vers lui : c'est Dieu qui appelle, c'est lui qui fournit le procédé pour l'atteindre et dispose les degrés de l'échelle, *diversos gradus... vocatio divina ascendendos inseruit;* c'est lui qui la dresse et nous aide à monter par sa grâce, *a Domino erigitur ad caelum.*

L'allégorie de l'échelle céleste est familière aux anciens. Elle illustre

(1) Le texte de saint Benoît rappelle ce passage d'une circulaire pascale de Théophile d'Alexandrie, traduite par S. Jérôme : *Quod intelligens et patriarcha Jacob, scalam cernit in somnis, cujus caput pertingebat usque ad coelum, per quam diversis virtutum gradibus ad superna conscenditur, et homines provocantur, terrarum deserentes humilia, cum Ecclesia primitivorum dominicae passionis festa celebrare* (S. Hieron., *Epist.* XCVIII, 3. P. L., XXII, 793).

Quisquis igitur ad θεωρητικήν *voluerit pervenire... Gradus quidam ita ordinati atque distincti sunt, ut humana humilitas possit ad sublime conscendere...* (Cass., *Conlat.* XIV, II).

d'un trait gracieux la Passion des saintes Perpétue et Félicité ; saint Basile, dans une homélie sur le psaume premier, compare l'exercice progressif des vertus chrétiennes à la montée de l'échelle de Jacob (1). Peu après saint Benoît, Cassiodore emploie lui aussi cette comparaison et avec des expressions qui rappellent le texte de la Règle (2). Puis saint Jean Climaque, dans le traité de l'*Echelle sainte* qui lui a valu son nom, décrit la vie spirituelle sous la forme d'une ascension par trente degrés. Cassien ne parle pas explicitement d'échelle, mais il montre comment l'homme arrive à la perfection en franchissant divers degrés d'humilité (3) ; et c'est à lui que N. B. Père a emprunté tout le cadre de son chapitre. Les deux textes diffèrent assez peu. Tandis que Cassien compte dix degrés seulement, N. B. Père va jusqu'à douze ; encore faut-il observer que la crainte de Dieu, donnée par saint Benoît comme premier échelon, est aussi mentionnée en tout premier lieu par Cassien, mais en dehors de la série des degrés : *Principium nostrae salutis ejusdemque custodia timor Domini est;* le douzième degré seul est donc propre à saint Benoît. L'ordre des degrés n'est pas toujours identique chez l'un et chez l'autre. Enfin, N. B. Père a développé largement la brève énumération de Cassien.

Saint Thomas d'Aquin, dans un article de la *Somme théologique* (4), montre la convenance de cette distribution de l'humilité en douze degrés. Il les énumère dans l'ordre inverse à celui de saint Benoît, de telle sorte que le douzième devienne le premier, le onzième le second et ainsi des autres ; et il nous explique ce qui l'a déterminé à choisir l'ordre rétrograde, alors que saint Benoît avait adopté l'ordre progressif ; il nous dit pourquoi son énumération va de l'extérieur à l'intérieur, tandis que saint Benoît commençait par le dedans. Sans méconnaître la priorité théorique et pra-

(1) P. G., XXIX, 217 sq.

(2) *Expositio in Ps.* CXIX. P. L., LXX, 901-902. *De Institutione divin. Litter.*, praef. P. L., *ibid.*, 1107.

(3) *Principium nostrae salutis ejusdemque custodia timor Domini est. Per hunc enim et initium conversionis et vitiorum purgatio et virtutum custodia his qui inbuuntur ad viam perfectionis adquiritur... Humilitas vero his indiciis conprobatur : primo si mortificatas in sese omnes habeat voluntates; secundo si non solum suorum actuum, verum etiam cogitationum nihil suum celaverit seniorem; tertio si nihil suae discretioni, sed judicio ejus universa committat ac monita ejus sitiens ac libenter auscultet; quarto si in omnibus servet oboedientiae mansuetudinem patientiaeque constantiam; quinto si non solum injuriam inferat nulli, sed ne ab alio quidem sibimet inrogatam doleat atque tristetur; sexto si nihil agat, nihil praesumat, quod non vel communis regula vel majorum cohortantur exempla; septimo si omni vilitate contentus sit et ad omnia se quae sibi praebentur velut operarium malum judicarit indignum; octavo si semetipsum cunctis inferiorem non superficie pronuntiet labiorum, sed intimo cordis credat affectu; nono si linguam cohibeat vel non sit clamosus in voce ; decimo si non sit facilis ac promptus in risu. Talibus namque indiciis et his similibus humilitas vera dinoscitur. Quae cum fuerit in veritate possessa, confestim te ad caritatem, quae timorem non habet, gradu excelsiore perducet, per quam universa, quae prius non sine poena formidinis observabas, absque ullo labore velut naturaliter incipies custodire, non jam contemplatione supplicii vel timoris ullius, sed amore ipsius boni et delectatione virtutum* (*Inst.*, IV, XXXIX).

(4) II^{a} II^{ae}, q. CLXI, a. 6.

tique des dispositions intimes, ni le caractère radical et foncier de la crainte de Dieu : *Principium et radix est reverentia quam quis habet ad Deum*, il observe que l'homme obtient l'humilité grâce à la collaboration de deux agents : *Primo quidem et principaliter, per gratiae donum : et quantum ad hoc interiora praecedunt exteriora. Aliud autem est humanum studium per quod homo prius exteriora cohibet, et postmodum pertingit ad extirpandam interiorem radicem : et secundum hunc ordinem assignantur hic humilitatis gradus.* N'avons-nous pas là esquissées deux méthodes de spiritualité? L'occasion de les comparer se retrouvera dans la suite. Mais remarquons dès maintenant que l'effort de l'homme pourrait partir aussi bien de l'intime, s'appuyer principalement sur la réalité de la vie nouvelle créée en lui et suivre ainsi une marche parallèle à l'épanouissement de la grâce.

Il y a d'ailleurs entre le point de vue de saint Benoît et celui du Docteur angélique une différence plus considérable. Pour saint Thomas l'humilité est une vertu spéciale, destinée à réprimer l'amour immodéré de la grandeur ; c'est une subdivision de la modestie, laquelle appartient à la tempérance comme vertu cardinale première. Pour saint Benoît, non seulement l'humilité implique l'exercice de plusieurs autres vertus, telles que l'obéissance ou la patience, ce que reconnaît aussi saint Thomas ; mais elle est une vertu générale, mère et maîtresse de toute vertu ; elle est l'attitude que prend habituellement notre âme en face de Dieu, d'elle-même, de tout et de tous. N. B. Père va montrer dans le détail comment elle s'empare de toutes les formes de notre activité et gouverne toutes nos démarches. Les citations scripturaires par lesquelles s'ouvre ce chapitre et l'allégorie même de l'échelle laissaient entendre déjà que saint Benoît prend l'humilité dans son acception la plus large. Le chapitre VII est regardé à bon droit comme l'expression achevée de la spiritualité monastique.

Pourquoi douze degrés, ni plus ni moins? Il est sûr que de semblables divisions sont toujours un peu arbitraires, mais on ne leur demande que de s'accommoder à la doctrine et d'en faciliter l'exposition. Les commentateurs, comme bien on pense, n'éprouvent nul embarras à démontrer, chacun à sa manière, tout l'à-propos de ce nombre douze, sauf à observer comme D. Mège, après saint Bernard (1), qu'il s'agit plutôt de gravir les degrés d'humilité que de les compter. Saint Benoît ne les a pas énumérés absolument sans ordre, nous le verrons ; rien n'indique pourtant qu'ils correspondent à des étapes distinctes et successives de la croissance spirituelle, et qu'on puisse les assimiler par exemple aux sept demeures du *Château intérieur* de sainte Thérèse. Ils décrivent les dispositions les plus caractéristiques de l'âme humble, en face des devoirs

(1) *Tractatus de gradibus humilitatis et superbiae*, c. I. P. L., CLXXXII, 941.

essentiels et dans les circonstances principales de la vie surnaturelle et monastique ; Cassien les appelle les indices, les marques de l'humilité. Il n'est donc point nécessaire d'avoir franchi l'un des échelons pour monter au suivant ; et encore que telle ou telle physionomie d'humilité appartienne peut-être plus spécialement à une période déterminée de la vie spirituelle, il convient de cultiver à la fois l'ensemble de ces dispositions ; c'est leur réalisation intégrale qui constitue la perfection.

> Primus itaque humilitatis gradus est, si timorem Dei sibi ante oculos semper ponens, oblivionem omnino fugiat, et semper sit memor omnium quae praecepit Deus, qualiter contemnentes Deum in gehennam pro peccatis incidunt, et vitam aeternam quae timentibus Deum praeparata est, animo suo semper revolvat (1). Et custodiens se omni hora a peccatis et vitiis, id est cogitationum, linguae, oculorum, manuum, pedum vel voluntatis propriae, sed et desideria carnis amputare festinet.

L'humilité chrétienne n'est pas une simple habitude extérieure et matérielle, conquise par un exercice d'assouplissement. Ce n'est pas non plus une vertu des lèvres. Elle ne consiste pas davantage dans le mépris de soi : il y a des êtres d'une abjection parfaite qui se méprisent sincèrement, sans pour cela mériter le nom d'humbles. Elle n'est pas même une vertu de pure intelligence, mais réside dans la volonté. Il faut reconnaître néanmoins que l'humilité est fondée sur l'intelligence surnaturelle et la foi, et saint Benoît ne s'y est pas trompé. Selon lui, c'est sur une connaissance exacte que repose tout l'édifice de l'humilité ; l'humilité peut être définie une attitude de « vérité ». Elle commence par nous ordonner devant Dieu. Encore faut-il que nous sachions ce qu'est Dieu en lui-même et vis-à-vis de nous, et que nous prenions conscience de sa présence. Notre éducation surnaturelle est le fruit d'un double regard : le regard de Dieu sur nous, notre regard vers Dieu. Lorsque le regard de Dieu et le nôtre se rencontrent, que cela se prolonge et devient habituel, notre âme possède « la crainte de Dieu ». Selon certains hébraïsants, on pourrait établir un rapprochement entre le mot qui signifie craindre et celui qui signifie regarder. Lorsque nous étions petits enfants, nous obser-

(1) D. Butler lit ainsi : *...quae praecepit Deus : ut qualiter et contemnentes Deum gehenna de peccatis incendat, et vita aeterna, quae timentibus Deum praeparata est, animo suo semper evolvat.*

vions le regard de notre mère pour estimer la valeur de nos actions; telle a été la forme initiale de notre conscience. Le regard que nous tenons fixé sur Dieu devient la forme définitive de notre conscience d'enfants de Dieu : *Ad te levavi oculos meos, qui habitas in cœlis.*

Il n'est guère de disposition qui dans l'Ancien Testament soit plus assidûment exigée que la crainte de Dieu. Elle est donnée comme le commencement de la sagesse : *Initium sapientiae timor Domini.* Elle en est présentée comme l'achèvement : *Plenitudo sapientiae est timere Deum, corona sapientiae timor Domini* (Eccli., I, 20, 22); et l'Écriture aime à résumer la sainteté de ses héros en disant qu'ils « craignaient Dieu ». Elle est offerte enfin comme le meilleur instrument de perfection, et le Psalmiste demandait au Seigneur qu'il voulût bien « transpercer sa chair de crainte ». Observons d'ailleurs que la crainte de Dieu est une « variable » : elle prend divers caractères et diverses valeurs, selon qu'elle appartient à l'économie ancienne ou à la nouvelle, en fonction aussi de la vie de chacun. Il y a la crainte de l'esclave, celle du fils, celle de l'épouse ; il y a une crainte du temps et une crainte de l'éternité : *Timor Domini sanctus permanens in saeculum saeculi* (1), car la crainte subsiste pour ceux-là mêmes qui sont avec Dieu (2). Elle fait partie des dons du Saint-Esprit; et il n'est point sans elle de vie surnaturelle. N. B. Père voudrait qu'elle fût enracinée au cœur des moines. Lisons attentivement ces textes très denses et comprenons tout ce qu'implique cette notion de la crainte de Dieu pour l'intelligence, pour la volonté et pour l'agir (3).

Notre attitude en face de Dieu sera déterminée par l'appréciation saine de ce qu'il est à notre égard, de ce que nous sommes au sien, de ce qu'il a prescrit et sous quelles peines. Nous sommes créatures, c'est-à-dire que nous tenons tout de Dieu : le corps, l'âme, la vie, la durée, les influences, les directions, le jour de notre mort, tout enfin. A ce titre, Dieu a sur nous un droit absolu de propriété et d'autorité. Il n'y a rien là qui nous puisse effrayer. C'est la joie, la plus haute joie de la créature de reconnaître cette souveraineté divine et de s'abandonner à ce pouvoir discrétionnaire. Et jamais le Seigneur ne nous fait plus d'honneur que lorsqu'il dispose de nous à son gré, sans nous demander conseil, sans paraître soupçonner seulement qu'il y aura une hésitation dans notre

(1) Cf. S. Aug., *Enarr. in Ps.* cxxvii, 8-9. P. L., XXXVII, 1681-1683.

(2) Le concile de Sens l'a rappelé en condamnant l'erreur contraire d'Abélard : Mansi, t. XXI, col. 569.

(3) On pourrait rapprocher ce paragraphe de la Règle de ce qu'écrivait S. Augustin en exposant les sept degrés qui mènent à la sagesse : *Ante omnia igitur opus est Dei timore converti ad cognoscendam ejus voluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat. Timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat, et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat* (*De Doctrina christiana*, l. II, c. vii. P. L., XXXIV, 39).

volonté ou un frémissement dans notre chair. Ainsi furent traités Abraham, les Prophètes, saint Jean-Baptiste, la sainte Vierge, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Ceux qui ont du cœur le comprennent bien. Le cri des croisés est un cri éternel. Faut-il ajouter que nous autres, nous avons jugé bon d'étendre et de consacrer, par la profession, les droits de Dieu sur nous? Liés à Dieu en tant que créatures, nous le sommes encore en tant que rachetés au prix du sang, en tant que pécheurs pardonnés et arrachés peut-être plusieurs fois à l'enfer ; nous le sommes au titre de notre filiation adoptive, et parce que, demeurant faibles, nous vivons dans un perpétuel besoin de Dieu. Il a d'ailleurs défini son dessein à notre endroit et comment nous devions collaborer à son œuvre ; il nous a donné des préceptes, et il les a garantis de sa sanction. Pour ceux qui craignent Dieu, la vie éternelle est préparée ; pour ceux qui pèchent, qui négligent Dieu et se moquent ainsi de sa majesté infinie, c'est la chute dans l'enfer.

Nous reconnaissons la grande doctrine du Prologue. Ici encore, N. B. Père répète que l'appréciation intellectuelle d'où naît la crainte de Dieu doit être continuelle, de tous les instants, toujours en éveil : *semper ponens,... semper sit memor,... animo suo semper revolvat,... omni hora.* Il sait que nous avons besoin longtemps d'un effort pour prendre ainsi contact avec le Seigneur : *sibi ante oculos ponens;* c'est la foi toute seule qui nous rend attentifs à Dieu présent et aux réalités surnaturelles, tandis qu'il nous est trop facile d'avoir conscience de nous-mêmes et des choses sensibles qui nous environnent. *Oblivionem omnino fugiat :* l'inattention est la grande pourvoyeuse de l'enfer, et il est quelqu'un qui a tout intérêt à la cultiver en nous. On peut oublier par inadvertance, distraction, emportement de l'âme sous la poussée sensible. On peut oublier par négligence, lâcheté, somnolence : « Je ne l'ai jamais fait ; je suis trop vieux ; je ne peux pas... » On peut oublier par calcul : c'est l'inattention voulue, le péché contre le Saint-Esprit, la préoccupation d'obstruer son âme de telle sorte que la lumière et le repentir n'y puissent pénétrer. A quoi cela servira-t-il? Lorsque vous oubliez ainsi, supprimez-vous votre connaissance première, et cette conscience que vous aviez, en commençant à biaiser, des conséquences éventuelles de votre infidélité? Supprimez-vous votre devoir? comme si, pour éteindre une dette, il suffisait de n'y point songer. Supprimez-vous Dieu? Croyez-vous qu'il ne faille qu'un peu de ruse, de diplomatie interne ou d'obstination, pour écarter Dieu? Nous ne changerons rien à la réalité des choses. Dieu est maître, nous sommes créatures, nous avons promis : Dieu lui-même ne peut rien changer à cela. Il y a un ciel pour ceux qui craignent Dieu, un enfer pour ceux qui le méprisent ; et, au bout de la vie, l'épreuve morale ne peut se réitérer. Dieu serait un Dieu ridicule, une sorte de Géronte que l'on pourrait impunément et indéfiniment souffleter

s'il n'avait, des ordres qu'il a donnés, nul souci, et si les âmes n'en portaient pas devant lui la responsabilité et le fardeau.

Et custodiens se... N. B. Père envisage maintenant ce que la crainte de Dieu entraîne de fidélité pratique. La méditation assidue de la volonté du Seigneur, de ses récompenses, de ses châtiments, invitera le moine à la vigilance. A toute heure, et particulièrement aux heures de tentation, qui peut-être sont périodiques, il sera sur ses gardes. La triste expérience de ses chutes et l'examen de conscience quotidien lui révéleront bien les points vulnérables. Il faudra s'abstenir des péchés et des vices, c'est-à-dire de toute faute, habituelle ou non; éliminer avec la faute la mauvaise tendance qui en est le germe. Et saint Benoît énumère les principaux instruments de péché : la pensée, la langue, les yeux, les mains, les pieds. Aussi bien, cette variété des facultés qui, matériellement, servent au péché, se résume-t-elle dans la volonté propre : *vel voluntatis propriae.* Mais ce n'est pas seulement à l'égard des fautes complètes et des fautes extérieures qu'il importe de déployer vigilance et résolution : on se hâtera de retrancher les désirs charnels eux-mêmes dès qu'ils commencent à poindre. L'expression *desideria carnis*, chez saint Benoît comme chez saint Paul, désigne tous les désirs de la vie égoïste, de la vie d'avant le baptême et la profession, l'ensemble de toutes les dispositions qui ne viennent pas de Dieu et ne portent pas à lui; la chair, ici, c'est l'homme, en conflit perpétuel avec l'Esprit qui réalise notre filiation divine par son influence et sa présence.

> Aestimet se homo de caelis a Deo semper respici omni hora, et facta sua in omni loco ab aspectu Divinitatis videri, et ab Angelis omni hora Deo nuntiari.

La vraie crainte de Dieu est donc faite de connaissance et de fidélité pratique. Cet enseignement a paru si considérable à N. B. Père, qu'il le reprend point par point, donnant ainsi à l'étude du premier degré d'humilité un développement disproportionné. Nous entendons de nouveau ce principe général qu'il nous faut prendre conscience d'un Dieu toujours présent. Jusqu'ici, semble-t-il, saint Benoît n'a parlé que du regard que nous autres nous tournons vers Dieu : celui-là a des intermittences, car le propre des êtres créés c'est de n'être pas, à tout instant, dans l'exercice plénier de leur puissance. Mais Dieu est l'Acte pur. Il s'appelle « le Dieu qui vit et qui voit ». La lumière de ses yeux pénètre jusqu'aux abîmes; en tout temps, en tout lieu, les choses sont à nu devant elle. Lorsque

saint Benoît, avec l'Écriture, affirme que Dieu nous contemple du-haut du ciel comme d'un observatoire, cela veut dire non seulement que Dieu est bien placé pour ne rien perdre de nos mouvements, mais cela signifie encore que Dieu nous regarde du fond de ce sanctuaire qui est notre âme. Dieu n'a réellement d'autre demeure que lui et nous, encore qu'il soit partout présent grâce à son action universelle. *De caelis* implique donc, non pas l'éloignement, mais au contraire l'intimité la plus absolue ; non une distance, mais au contraire l'union réelle ; ce n'est pas du dehors, mais du dedans que le Seigneur se renseigne à toute heure sur notre vie : et c'est là aussi que notre propre regard doit essayer de rencontrer le sien (1).

Nous ne sommes jamais seuls ; Dieu nous voit, et ses anges, ajoute saint Benoît, lui font part sans cesse de nos œuvres. Il semble que N. B. Père n'ait pas renoncé complètement à la signification littérale de l'échelle de Jacob. Nul ne songera que les anges apportent au Seigneur le supplément d'une information insuffisante. Ce n'est pas par indigence, mais par opulence que le Seigneur emploie ces messagers. Il les associe à son gouvernement providentiel, afin que tout s'accomplisse de façon ordonnée et hiérarchique ; afin que les sujets eux-mêmes deviennent des chefs et des rois ; afin qu'ils aient la joie de collaborer à la construction de l'Église, objet de leur admiration éternelle (Ephes., III, 10 ; Hebr., I, 14) ; afin que soient réunis dès maintenant, dans un immense faisceau de charité, d'empressement et de tendresse, ceux qui sont déjà en possession de l'éternité et ceux qui s'acheminent vers elle, *cum quibus nobis erit sancta atque dulcissima Dei civitas ipsa communis* (2).

> Demonstrat nobis hoc Propheta, cum in cogitationibus nostris ita Deum semper praesentem ostendit, dicens : *Scrutans corda et renes Deus*. Et item : *Dominus novit cogitationes hominum, quoniam vanae sunt*. Et item dicit : *Intellexisti cogitationes meas a longe;* et, *Quia cogitatio hominis confitebitur tibi*. Nam ut sollicitus sit circa cogitationes perversas, dicat semper humilis frater in corde suo : *Tunc ero immaculatus coram eo, si observavero me ab iniquitate mea*.

Après avoir rappelé le principe directeur de notre vie morale, saint Benoît montre quelle influence la crainte de Dieu doit avoir pratiquement

(1) Cf. S. Aug., *In Joannis Evang., tract.* CXI, 3. P. L., XXXV, 1928.
(2) S. Aug., *De Civitate Dei*, l. XXII, c. xxix. P. L., XLI, 797.

sur nos actes ; c'est le développement du paragraphe : *Et custodiens se...* Laissant de côté l'acte purement extérieur, qui n'a de soi aucune moralité, N. B. Père s'occupera successivement des pensées, des manifestations de la volonté propre et des désirs. Et ce n'est pas un simple souci de méthode, le désir de conformer son exposition didactique aux lois de la psychologie, qui a porté N. B. Père à parler d'abord de l'intelligence, puis de la volonté, enfin du désir : nous savons qu'il prétend former son moine par l'intime. On remarquera encore que toutes les observations de saint Benoît sont déduites des paroles de la sainte Écriture et revêtent par là une autorité divine.

Dieu est le témoin de toutes nos pensées. Son regard, selon le psaume VII (v, 10), « sonde les reins et les cœurs ». Et encore : « Le Seigneur connaît bien les pensées des hommes et leur vanité » (Ps. XCIII, 11). De même : « Vous avez de loin compris mes pensées » (Ps. CXXXVIII, 3), et « il est sûr que la pensée de l'homme se découvrira à vous » (Ps. LXXV, 11) ; des pensées qui sont mystère pour tous se dévoilent d'elles-mêmes à Dieu. Le premier degré d'humilité consistera donc en ce que le frère (1) se garde des pensées mauvaises. Et pour entretenir sa vigilance, qu'il murmure volontiers dans son cœur le verset 24 du psaume XVII où il est parlé du regard de Dieu, de la pureté qu'il réclame, et du procédé qui assure cette netteté parfaite : « C'est alors que devant vos yeux je serai sans tache, si je me tiens en garde contre mes pensées mauvaises, contre ce qui est la source de l'iniquité chez moi ». C'est par la pensée, et non par les sens, qu'un péché commence : c'est par un regard délibéré sur l'objet interdit, et non par un simple spectacle s'offrant soudain à nous, ou par un caprice du souvenir ; il n'y a formellement faute que dans la volonté, les pensées mauvaises n'existent qu'à raison des volontés perverses. Saint Benoît s'occupe un instant de ces dernières.

Voluntatem vero propriam ita facere prohibemur, cum dicit nobis Scriptura : *Et a voluntatibus tuis avertere*. Et item rogamus Deum in Oratione, ut fiat illius voluntas in nobis. Docemur ergo merito nostram non facere voluntatem, cum cavemus illud quod dicit sancta Scriptura : *Sunt viae quae videntur hominibus rectae, quarum finis usque ad profundum inferni demergit.* Et cum item cavemus illud quod de negligentibus

(1) Il faudrait lire cependant, avec tous les manuscrits et les plus anciens commentateurs *utilis*, au lieu de *humilis :* le frère qui est fidèle, utile à son maître ; saint Benoît dira de même un peu plus loin, avec le psaume LII, 4 : *... et inutiles factos.*

dictum est : *Corrupti sunt et abominabiles facti sunt in voluptatibus suis.*

Des deux volontés antagonistes, celle de Dieu et celle de l'homme, laquelle prévaudra? Celle de Dieu, si nous songeons à son omniprésence, à ses droits, à ses menaces, à ses promesses. On ne nous dit point : agissez toujours contre votre volonté, ce qui ne manquerait pas d'une certaine saveur janséniste ; on nous dit : gardez-vous de votre volonté personnelle et isolée ; éloignez-vous de toutes les modalités de la volonté propre : c'est l'ordre formel de l'Écriture (Eccli., xviii, 30). Et chaque fois que nous récitons l'Oraison dominicale, nous sollicitons de Dieu que sa volonté s'accomplisse en nous, s'accomplisse par nous. Dès lors, on reconnaîtra à notre vie la sincérité de notre prière.

Si nous voulons apprendre à ne pas poursuivre l'exercice de la volonté propre, écoutons avec un saint effroi ce que nous dit encore l'Écriture : « Il est des voies, des habitudes pratiques qui semblent à l'homme droites et équitables, et dont le terme pourtant s'engloutit dans les profondeurs de l'enfer » (Prov., xvi, 25 ; xiv, 12) (1). N. B. Père dénonce à nouveau le grand péril de l'illusion, fille de la passion mauvaise. Toute passion consiste dans une orientation de l'être selon un axe déterminé. Lorsque cette orientation est violente et résolue, elle devient une norme et se substitue à la conscience. Est bon ce qui lui est conforme, adapté, favorable. Elle, nous l'appelons le bien ; Dieu lui-même doit parler comme elle, car l'homme ne rougit pas de solliciter, d'infléchir, de torturer les paroles de l'Écriture, et il ose chercher dans une prétendue marche providentielle des événements la justification de son système, de sa prétendue mission. La responsabilité demeure, même dans l'illusion, lorsqu'on a eu conscience du mal dès la première heure, puis à certains moments lucides : il n'est pas impossible pourtant que la somme de mal et de souffrance qu'il y a au monde ne vienne point de la seule malice, et que les responsabilités soient diminuées par l'illusion ; sinon, ne serait-ce pas chose effrayante? Si les bons sont éprouvés, si la part du bien se réduit dans le royaume de Dieu, ce n'est pas toujours le fait de la méchanceté pure ; l'aveuglement y a sa part. Mais il se peut que les âmes qui bénéficient de ce triste privilège de l'inconscience expient leurs méfaits dans la mesure même où durent les conséquences, et que le châtiment se poursuive jusqu'à élimination entière, hors de la réalité historique et de la trame des choses, de tout le désordre causé par l'illusion.

A côté de la volonté propre de l'orgueilleux qui s'enferme chez lui

(1) Comme le fait remarquer D. Butler, saint Benoît cite d'après une version autre que la Vulgate ; l'expression *demergit* est une réminiscence de S. Matth., xviii, 6.

comme en un château fort et canonise toutes ses décisions, on rencontre la volonté propre de celui qui est lâche, paresseux, et qui ne consent pas à réagir contre soi-même, *negligentibus*. Souvent, d'ailleurs, les deux tendances se réunissent et s'appuient mutuellement. Alors, on arrive à tout, et très vite ; on en vient à l'abjection décrite par la Règle et par le psaume XIII (v. 1). A moins que N. B. Père n'ait voulu noter d'un trait rapide, à côté de l'illusion coupable, cette autre perversité qui s'appelle la négligence formelle et le mépris de tout ce qu'il y a de plus sacré : *Impius, cum in profundum venerit peccatorum, contemnit; sed sequitur eum ignominia et opprobrium* (PROV., XVIII, 3). Il n'est pas impossible que de telles dispositions se révèlent de loin en loin dans les monastères, et qu'elles arrivent jusqu'à leur odieux paroxysme (1).

In desideriis vero carnis nobis Deum credamus esse praesentem semper, cum dicit Propheta Domino : *Domine, ante te est omne desiderium meum*. Cavendum ergo ideo malum desiderium, quia mors secus introitum delectationis posita est. Unde Scriptura praecepit, dicens : *Post concupiscentias tuas non eas*.

L'activité intérieure se compose de la pensée et du vouloir ; mais saint Benoît n'ignore pas qu'à côté et en dehors de ces deux éléments il en est un autre, qui obscurcit l'intelligence et qui circonvient, déprime, retient captive la volonté. Le « désir de la chair » est la convoitise secrète et basse, l'instinct sensible qui nous pousse vers les personnes ou vers les choses non parce qu'elles sont bonnes, mais parce qu'elles nous plaisent. C'est encore la conviction surnaturelle de la présence de Dieu qui mettra de l'ordre dans ces désirs tumultueux et révolutionnaires. « Seigneur, disait le prophète David, tout ce que je désire est devant vous » (Ps. XXXVII, 10).

A ce motif élevé et procédant de la charité, N. B. Père en ajoute un autre, plus intéressé, mais efficace et accessible à toutes les âmes. Nous devons redouter les mauvais désirs parce que, malgré leur douceur appa-

(1) S. AUGUSTIN le reconnaissait un jour, et il invitait son peuple à ne point se scandaliser. *Simpliciter fateor caritati vestrae coram Domino Deo nostro, qui testis est super animam meam, ex quo Deo servire coepi : quomodo difficile sum expertus meliores quam qui in monasteriis profecerunt; ita non sum expertus pejores quam qui in monasteriis ceciderunt... Quapropter etsi contristamur de aliquibus purgamentis, consolamur tamen etiam de pluribus ornamentis. Nolite ergo propter amurcam qua oculi vestri offenduntur, torcularia detestari, unde apothecae dominicae fructu olei luminosioris implentur* (*Epist.* LXXVIII, 9. P. L., XXXIII, 272).

rente et la satisfaction que nous trouvons en eux, ils sont un poison et parfois un poison mortel. La mort s'est installée, pour ainsi dire, tout près de l'accès du mauvais plaisir : à la suite du plaisir, c'est trop souvent la mort qui pénètre. Et voici pourquoi l'Écriture nous ordonne de ne point nous mettre follement à la remorque de nos convoitises, de ne point nous laisser entraîner à leur suite (Eccli., xviii, 30) : elles peuvent nous conduire jusqu'à la perdition. C'est en dévoilant une telle perspective que N. B. Père va résumer et conclure tout l'enseignement du premier degré d'humilité.

> Ergo si oculi Domini speculantur bonos et malos, et *Dominus de caelo semper respicit super filios hominum, ut videat si est intelligens, aut requirens Deum;* et ab Angelis nobis deputatis quotidie die noctuque Domino factori nostro et creatori omnium Deo opera nostra nuntiantur; cavendum est ergo omni hora, fratres, sicut in Psalmo dicit Propheta, ne nos declinantes in malum, et inutiles factos, aliqua hora aspiciat Deus, et parcendo nobis in hoc tempore (quia pius est, et exspectat nos converti in melius), ne dicat nobis in futuro : *Haec fecisti, et tacui.*

Saint Benoît se borne à reprendre, sous forme d'exhortation adressée à chacun et sur le ton du Prologue, les points qui ont été développés précédemment. Les yeux du Seigneur sont fixés sur les bons et sur les méchants ; le Seigneur regarde sans cesse du haut du ciel vers les fils des hommes, afin de s'assurer s'il y a parmi eux un serviteur intelligent et qui le cherche (Ps. xiii, 2) ; les anges commis à notre garde rendent compte de nos œuvres, chaque jour, et de nuit comme de jour, au Seigneur qui nous a créés (1). Il y a donc lieu de craindre à toute heure, mes frères, selon l'avertissement du Prophète dans le psaume lii, que, s'il nous arrive de glisser dans le mal et de nous rendre inutiles, Dieu ne nous regarde à ce même moment. Il pourrait nous punir sur-le-champ. Peut-être nous épargnera-t-il en cette vie, car il est bon et il attend que nous revenions à des dispositions meilleures : craignons du moins qu'il ne nous dise dans l'autre vie : « Voilà ce que vous avez fait, et je me suis tu » ; je vais parler maintenant (Ps. xlix, 21). Cette remarque anéantit

(1) Les manuscrits n'ont pas : *et creatori omnium Deo*, et les principaux témoins des traditions carolingienne et cassinienne lisent : *Domino factorum nostrorum opera nuntiantur.*

l'objection tacite que le pécheur élève parfois contre la justice divine : *Peccavi, et quid accidit mihi triste?* Si Dieu ne châtie pas sur l'heure, c'est afin de ménager à l'âme le loisir du retour ; sans doute aussi pour conserver à la vertu son caractère libéral et filial : la vertu deviendrait facilement un commerce, et la fidélité un calcul d'habileté vulgaire, si le châtiment suivait immédiatement la faute, ou si la récompense couronnait sans retard l'œuvre bonne.

> Secundus humilitatis gradus est, si propriam quis non amans voluntatem desideria sua non delectetur implere; sed vocem illam Domini factis imitetur dicentis : *Non veni facere voluntatem meam, sed ejus qui misit me.* Item dicit Scriptura : Voluntas habet poenam, et necessitas parit coronam.

Nous nous souvenons peut-être que dans Cassien la crainte de Dieu ne constitue pas un degré spécial, mais qu'elle est présentée comme le point d'appui commun de tous les degrés d'humilité. Au fond, la doctrine de saint Benoît n'est pas différente. Remarquons qu'il n'assignera plus dans la suite de motif nouveau d'humilité : il se bornera à indiquer les procédés, les formes authentiques selon lesquelles l'humilité se doit traduire. Avant toutes choses, lui aussi a parlé, et longuement, de la crainte de Dieu ; mais sans mettre à part, comme Cassien, ces observations sur la crainte, il a décrit en même temps les conséquences *négatives* qu'elle aura pratiquement dans l'ensemble de notre vie. L'abstention des actes égoïstes qui naissent de la volonté propre, tel est réellement le premier degré d'humilité, chez saint Benoît comme chez Cassien. Les degrés suivants décrivent les résultats *positifs* de la crainte surnaturelle : au lieu d'obéir à sa volonté, faire la volonté de Dieu (deuxième degré : Cassien ne l'avait pas distingué du premier) ; faire la volonté des hommes eux-mêmes lorsqu'ils tiennent la place de Dieu (troisième degré) ; faire la volonté de Dieu et des supérieurs dans les circonstances héroïques (quatrième degré), etc.

Le second degré d'humilité est donc de réaliser dans sa conduite ce que le Seigneur affirmait de lui-même : « Ce n'est point ma volonté que je suis venu faire, mais bien la volonté de celui qui m'a envoyé » (Joann., vi, 38) (1). Au lieu d'aimer notre volonté propre, de mettre notre joie

(1) *Quod utique qui implere vult, sine dubio proprias sibi amputat voluntates, secundum imitationem ipsius Domini dicentis : Descendi de coelo non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me Patris* (S. Basil., *Reg. contr.*, xii). Voir aussi Cass., *Conlat.* XXIV, xxvi.

à faire ce qui nous plaît et ce à quoi nous poussent nos désirs, nous imiterons Notre-Seigneur Jésus-Christ. La volonté divine du Seigneur était pleinement une avec celle de son Père ; sa volonté humaine lui était de même parfaitement unie. Mais il y avait chez le Seigneur, comme chez nous, une volonté instinctive et indélibérée, une volonté de nature, un principe de réaction intérieure qui le portait à choisir certaines choses et à en écarter d'autres : or, cette volonté-là, il l'inclinait aussi devant la volonté du Père : *Calicem quem dedit mihi Pater non bibam illum?* Pour tant, c'était le calice dont il avait dit peu auparavant : *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste!* Il était vraiment un homme, et non un beau marbre ; il ressentait les répugnances humaines avec une profondeur unique et une sensibilité exquise. C'est à ce titre que le Seigneur peut nous être proposé comme modèle.

Saint Benoît ajoute que notre propre intérêt surnaturel nous invite à la soumission. Cette petite phrase est la croix des commentateurs. D'abord, faut-il lire *voluptas* ou bien *voluntas?* Puisqu'il s'agit dans le contexte de volonté propre, il semble que la vraie leçon soit *voluntas;* surtout si l'on tient à ce qu'il y ait opposition formelle avec *necessitas;* et quelques scribes ont lu ainsi. Pourtant la leçon des manuscrits la plus autorisée, celle que reproduisent les plus anciens commentateurs, est *voluptas.* Cette expression n'a rien d'inattendu : elle est amenée très naturellement par les mots : *desideria sua non delectetur implere;* l'opposition elle-même subsiste en quelque manière, puisque, dans la pensée de saint Benoît, volonté équivaut ici à volupté, et qu'il y a du moins assonance. Mais à quel passage de l'Écriture se réfère saint Benoît? On ne le retrouve nulle part. Saint Benoît, disent la plupart des commentateurs, cite de mémoire, et il donne *sensum, non verba,* comme ont fait parfois les écrivains du Nouveau Testament et les Pères : encore faudrait-il qu'on pût alléguer une parole sacrée offrant quelque analogie avec la citation de N. B. Père ; et celle-ci est réellement de physionomie nette et précise. S'agirait-il d'un texte disparu? On doit recourir rarement à ce genre d'hypothèses. La mémoire de N. B. Père ne l'aurait-elle pas un peu trahi? Le respect a empêché les commentateurs de se le demander. Il est difficile encore d'imaginer qu'il cite une formule proverbiale, puisqu'il renvoie formellement à l'Écriture. Écriture, expliquent certains, ne désigne pas de façon exclusive les Livres saints ; l'exposition du onzième degré d'humilité ne se clôt-elle pas précisément sur une citation non scripturaire introduite par la formule *scriptum est?* Mais on pourrait objecter que cette formule est beaucoup moins précise que *Scriptura.*

Il se peut pourtant que nous ayons affaire à un fragment de littérature ecclésiastique. Les Bollandistes ont reproduit, d'après les manuscrits et d'après Mombricius, les *Actes des saintes Agape, Chionie et Irène,* qui sont insérés dans ceux des saints Chrysogone et Anastasie ; ce texte,

qu'ils donnent comme très ancien, est (heureusement pour notre hypothèse) différent de celui de Siméon Métaphraste (dixième siècle); on y lit : *Sisinnius dixit : Ergo non sunt inquinati, qui de sacrificiorum sanguine gustaverunt? Irene respondit : Non solum non sunt inquinati, sed etiam coronati sunt : voluptas enim habet poenam, et necessitas parat* (*parit*, dans Mombricius) *coronam* (1). L'authenticité de ces Actes est contestée par Ruinart; ils peuvent néanmoins être antérieurs à N. B. Père. Aurions-nous une source plus sûre chez saint Optat de Milève écrivant : *Voluntas habet poenam, necessitas veniam* (2)? C'est possible; il n'y a cependant identité entre les deux formules ni dans les mots ni surtout dans l'idée. La pensée de saint Optat est que ceux-là méritent tout le châtiment qui sont en pouvoir de toute leur liberté, tandis que la responsabilité et le châtiment sont moindres, lorsqu'il y a eu contrainte. La pensée de saint Benoît est que la volonté propre encourt la peine, au lieu que la nécessité, c'est-à-dire non plus la contrainte extérieure et perverse qui nous porte au mal, mais une contrainte sage que nous nous imposons pour faire le bien, mérite la couronne. Si l'emprunt à saint Optat était justifié, il faudrait revenir à l'hypothèse d'une formule proverbiale se pliant aux circonstances.

> Tertius humilitatis gradus est, ut quis pro Dei amore omni obedientia se subdat majori, imitans Dominum de quo dicit Apostolus : *Factus obediens usque ad mortem*.

C'est toujours d'obéissance qu'il est question; mais ces divers degrés enchérissent l'un sur l'autre, encore qu'ils s'impliquent mutuellement et soient en germe l'un dans l'autre. Accomplir la volonté de Dieu nous est relativement facile : c'est lui; ses lois ont un caractère général, elles se justifient par elles-mêmes; et puis, il est invisible : *major e longinquo reverentia*. Mais Dieu nous a demandé d'incliner notre volonté devant la volonté d'autres hommes, et cela assidûment et jusqu'à la mort, sans protestation ni réserve aucune : *omni obedientia; majori*, en général; et saint Benoît ajoutera même plus tard : *Ut obedientes sint sibi invicem fratres*.

Un petit mot glissé dans le précepte nous en donne le sens profond et nous rassure : c'est « pour l'amour de Dieu » que nous nous soumettons

(1) *Acta SS.*, April, t. I, p. 250.

(2) *De Schism. Donat.*, l. VII, *post caput* VII. P. L., XI, 1098. Ce passage a retrouvé sa place au cours du chap. I du même livre VII dans l'édition du *Corpus* de Vienne, t. XXVI, p. 160.

ainsi, c'est à notre Dieu que nous adhérons toujours. Obéissant par tendresse, l'âme en haut, tout nous devient facile ; notre amour provoque les sacrifices et il s'accroît chaque jour de tous les sacrifices consentis. Et ce qui achève de donner à ce troisième degré d'humilité une saveur vraiment chrétienne, c'est qu'il suppose l'imitation du Seigneur, dont l'Apôtre dit qu'il s'est « fait obéissant jusqu'à la mort » (PHILIPP., II, 8) (1). Depuis Bethléem jusqu'au Calvaire et par delà, dans l'Eucharistie, la vie du Seigneur n'a été qu'une obéissance aux créatures pour l'amour de son Père céleste ; il n'a pas posé, lui, de limites à ce don de soi entier et joyeux, et il a su mourir pour le consommer. Si nous sommes de la race du Seigneur, si nous tenons à expérimenter ce que c'est que la Rédemption, nous ne voudrons plus d'autre procédé que le sien.

> Quartus humilitatis gradus est, si in ipsa obedientia duris et contrariis rebus, vel etiam quibuslibet irrogatis injuriis, tacita conscientia patientiam amplectatur, et sustinens non lassescat, vel discedat, dicente Scriptura : *Qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit*. Item : *Confortetur cor tuum, et sustine Dominum*.

Le quatrième degré d'humilité, c'est l'obéissance héroïque, ce qui ne veut pas dire facultative. Il s'agit ici proprement d'obéissance monastique ; et toute âme soucieuse d'être fidèle aura plus d'une fois l'occasion de s'approprier cette page bénie, riche d'expérience et de sainteté, où N. B. Père développe une partie du programme monastique esquissée tout à la fin du Prologue : *Passionibus Christi per patientiam participemus*.

Il peut se rencontrer dans l'obéissance des difficultés objectives : les choses commandées sont dures, répugnantes, impossibles même, dira plus tard saint Benoît. Ou bien les difficultés viennent de l'humeur, des habitudes fantasques, du manque de tact de ceux qui commandent : ils nous traitent de façon injurieuse, ils nous adressent des reproches qui enveloppent un peu de mésestime. On peut tout dire de l'autorité : on peut la considérer comme un élément d'unité, de conservation, de bonheur, comme un élément nécessaire ; mais on ne saurait méconnaître qu'elle est un instrument dangereux entre les mains des hommes. Ceux-là mêmes

(1) *Usque ad quem modum obaudire oportet eum, qui placendi Deo implere regulam cupit? Apostolus ostendit, proponens nobis obedientiam Domini : Qui factus est, inquit, obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* (S. BASIL., *Reg. contr.*, LXV).

sur qui pèse le joug trouvent parfois plus insupportables les maux qu'ils endurent que les maux de l'anarchie qu'ils redoutent. Enfin, il y a toujours dans la souffrance ressentie, avec une part réelle, une part imaginaire, qui peut contribuer à rendre l'autre intolérable. Réunissez ces trois éléments : les difficultés qui naissent des choses, celles qui viennent de l'autorité, celles que nous nous créons ; tout cela peut monter trop haut pour notre nature, qui s'échauffe à la longue et s'exaspère. Quelques-uns cultivent cette ivresse, y perdent la tête, y puisent le germe de résolutions qui déconcertent et déshonorent toute leur vie. Quatre mots de la sainte Règle, d'une précision incomparable, définissent l'attitude du moine vraiment humble.

Tacita. Il faut, à ces heures-là, savoir se taire et complètement. Retenir sa langue ou sa plume, c'est garder sa force entière. Si l'on se grise de sa parole et de sa colère, on est perdu. Mais il faut se plaindre ! c'est la respiration de la souffrance... Non, dit saint Benoît, taisez-vous. Et, pour n'avoir rien à dire extérieurement, faites taire aussi votre pensée intérieure : *tacita conscientia.* C'est trop peu, comme humilité et obéissance, de demeurer muet, puis de s'en aller avec un courroux concentré et parfois visible. Évitons les plaidoyers secrets, les protestations intimes, les évocations sans fin de ce qui s'est passé, les rééditions à l'usage de notre colère. Il y a des choses dans notre vie qu'il est assez dur de connaître une fois : pourquoi vouloir, par le retour incessant de notre pensée, qu'elles soient éternelles? C'est le procédé de l'enfant qui a un bobo et l'envenime en y portant sans cesse la main. Ah ! si de telles réminiscences avaient pour dessein de nous porter au courage, au repentir, à la charité, tout serait bien. Mais elle n'est pas saine, la souffrance qui vient de nous et de notre obstination à réveiller une douleur secrète. Laissons donc descendre dans l'ombre, dans l'oubli, dans le néant, tout ce qui n'a d'autre fruit que de troubler notre paix. Une occasion nous est offerte de faire œuvre de patience, c'est-à-dire, selon saint Jacques, œuvre de perfection : *Patientia autem opus perfectum habet*, en maintenant chez nous, en dépit de tout, l'ordre de la raison et de la foi. Prenons notre cœur à deux mains ; embrassons si étroitement et si fortement cette bienheureuse patience que rien au monde ne soit capable de nous en séparer : *patientiam amplectatur.*

Ce n'est pas l'heure de gémir, de se justifier, de contester. Nous ne serions pas sauvés s'il avait plu au Seigneur de se dérober à la souffrance. C'est l'heure de courber les épaules et de porter la croix, de porter tout ce que Dieu voudra, tant qu'il le voudra, sans se lasser, sans lâcher pied. *Fili, accedens ad servitutem Dei, sta in justitia et timore, et praepara animam tuam ad tentationem... Sustine sustentationes Dei. Conjungere Deo et sustine, ut crescat in novissimo vita tua* (Eccli., II, 1, 3). Nous l'avons dit en expliquant le Prologue : il n'y a d'avenir surnaturel que pour ceux qui savent ainsi tenir bon. Lorsque nous nous promettons à

nous-mêmes de rester fermes et d'attendre virilement que l'orage soit passé, nous devenons d'une résistance extrême. Toute souffrance, d'ailleurs, aura son terme ; elle fleurira en gloire et en salut, dit l'Écriture, mais à condition que nous aurons su persévérer jusqu'à ce terme (MATTH., XXIV, 13). Ayez du cœur, dit-elle encore, et supportez le Seigneur (Ps. XXVI, 14). « Supportez le Seigneur » : oui, car au fond c'est de sa Providence que vous tenez l'épreuve, c'est Dieu qui vous aide à l'endurer, elle n'a d'autre but que de vous mener à lui : N. B. Père va le rappeler tout aussitôt.

> Et ostendens fidelem pro Domino universa etiam contraria sustinere debere, dicit ex persona sufferentium : *Propter te morte afficimur tota die; aestimati sumus sicut oves occisionis.* Et securi de spe retributionis divinae, subsequuntur gaudentes, et dicentes : *Sed in his omnibus superamus propter eum qui dilexit nos.* Et item alio loco Scriptura : *Probasti nos,* inquit, *Deus; igne nos examinasti, sicut igne examinatur argentum; induxisti nos in laqueum; posuisti tribulationes in dorso nostro.*

Saint Benoît revient sur les deux genres de difficultés signalées plus haut d'une façon rapide : les difficultés objectives d'abord, puis, dans le paragraphe suivant, celles qui viennent des personnes. *Sustine et abstine*, disaient les stoïciens. Ici même on nous demande seulement de supporter : mais cette patience n'est plus l'acquiescement à une loi impersonnelle dont on prend son parti parce qu'elle est universelle et inéluctable ; c'est l'acquiescement à une volonté personnelle, un service rendu à Dieu, et, sous la forme de notre courage, une part de collaboration à son œuvre rédemptrice : *pro Domino, propter te.* Avec une telle conviction on peut aller jusqu'au martyre. *Et ostendens fidelem...* Pour montrer que celui qui a la foi, qui est fidèle au Seigneur, doit supporter toutes choses, y compris celles qui répugnent le plus à la nature, l'Écriture fait dire à ceux qui souffrent : « C'est à cause de vous que la mort nous menace tout le long du jour et que l'on nous traite comme des brebis vouées à la mort » (Ps. XLIII, 22).

C'est vraiment la conquête de Dieu que nous faisons au prix de ces souffrances. A mesure que croît en nous le courage, grandit aussi l'espérance. Nous sommes sûrs de notre Dieu, nous sommes sûrs du dédommagement éternel. Et la joie s'en mêle, et l'amour nous entraîne, nous et notre croix.

Comme nous comprenons bien maintenant le programme de notre vie et celui de notre mort! Il y a quelqu'un qui m'a aimé d'un amour sans date, quelqu'un qui s'est penché vers ma misère et qui m'emmène avec lui, glorieusement, sur sa route sanglante, vers le Père. Qu'on nous demande n'importe quoi, nous en viendrons à bout; il semble que déjà nous tenions la victoire, *propter eum qui dilexit nos* (Rom., viii, 37). Partout nous reconnaissons la main de Dieu, et nous la baisons affectueusement, redisant avec l'Écriture : « Vous nous éprouvez, ô Dieu; vous nous soumettez à l'épreuve du feu, comme l'on y soumet l'argent; vous avez permis que nous tombions dans le piège; vous avez mis des tribulations sur nos épaules » (Ps. lxv, 10-11).

Et ut ostendat sub priore debere nos esse, subsequitur dicens : *Imposuisti homines super capita nostra.* Sed et praeceptum Domini in adversis et injuriis per patientiam adimplentes, percussi in maxillam, praebent et alteram, auferenti tunicam dimittunt et pallium, angariati milliario vadunt et duo, cum Paulo Apostolo falsos fratres sustinent et persecutionem, et maledicentes se benedicunt.

Lorsque la difficulté viendra de ceux qui commandent, nous nous souviendrons que nous sommes des cénobites et que notre loi est d'aller vers Dieu sous la conduite d'un supérieur. Consentons-y volontiers et disons encore avec l'Écriture : « Vous avez placé des hommes à notre tête » (Ps. lxv, 12). Qu'importe si l'on nous moleste, si l'on nous dit des paroles blessantes? C'est notre Dieu qui le permet ainsi. Les obéissants, parvenus à ce degré de vaillance, marchent à la volonté de Dieu comme les soldats au drapeau, à travers tous les obstacles, sans se laisser détourner et émouvoir par rien. Et telle est leur perfection, que non seulement ils gardent entières au supérieur leur docilité et leur affection souriante, mais qu'ils dépassent dans leur empressement les ordres donnés; ils demandent sincèrement et avec candeur qu'on ne les épargne pas; jamais ils ne prennent des airs de victimes. Et ils remplissent ainsi le précepte de perfection donné par le Seigneur en saint Matthieu (v, 39 sq.). Vous êtes frappé sur une joue? tendez l'autre; on vous enlève votre tunique? laissez partir aussi votre manteau; les messageries publiques vous réquisitionnent pour mille pas? ne craignez pas d'en faire deux mille (1). Évidemment,

(1) Cf. Cass., *Conlat.* XVI, xxi-xxiv.

et le contexte évangélique le montre bien, ces métaphores ne demandent pas d'être prises à la lettre : le Seigneur n'a voulu que décrire l'allure spontanée et aimable de la justice chrétienne, par opposition à la justice pharisaïque. N. B. Père poursuit en ajoutant que si des persécutions réelles nous venaient, non plus de supérieurs, mais de faux frères, il n'y aurait encore qu'à supporter et, en compagnie de l'apôtre saint Paul, à répondre aux malédictions par la bénédiction (II Cor., xi, 26 ; I Cor., iv, 12). Nous avons un commentaire vivant de cette doctrine dans l'histoire de N. B. Père lui-même, lorsque ses propres moines et lorsque Florentius tentèrent de l'empoisonner.

A ce quatrième degré d'humilité se rattache la fameuse question des « humiliations par fiction », qui provoqua une vive polémique au dix-septième siècle. L'Abbé de Rancé, se réclamant de certaines pratiques extraordinaires de quelques moines orientaux, avait introduit chez lui la coutume d'imputer aux religieux, pour les exercer, des fautes imaginaires. C'était d'ailleurs dans le goût de la spiritualité du temps. En 1616, Dom Philippe François, « Prieur de Saint-Airy, cy-devant Maistre des novices de l'Ordre de Saint-Benoist de la Congrégation de Verdun », écrivait entre autres belles choses, dans sa *Guide spirituelle tirée de la Règle de sainct Benoist pour conduire les novices selon l'esprit de la mesme Règle*, qu'il faut « leur imposer quelque faute griefve qu'ils n'ayent point faite, et les en punir très bien (1) ». En 1671, Guillaume Le Roy, Abbé commendataire de Haute-Fontaine en Champagne, étant venu passer quelque temps à la Trappe pour s'y préparer à la réforme de son monastère, y fut choqué de ces procédés d'humiliation, qui, selon lui, blessaient la vérité, la justice et la charité, et, après discussion avec Rancé, formula ses réserves dans une *Dissertation* manuscrite. Rancé riposta vivement : une longue lettre adressée à l'évêque de Châlons accusait Le Roy d'avoir mal interprété les fictions et de soutenir une doctrine qui n'allait à rien moins qu'à « ravager toute la sainteté de la Thébaïde ». On se disputa sans trop de bruit pendant quelques années ; mais en 1677 la *Réponse* de Rancé, dont il avait donné quelques copies à des amis, fut imprimée à son insu. Le Roy parla naturellement de publier sa *Dissertation;* en attendant, il fit circuler un *Eclaircissement* sur la *Réponse* et consulta Bossuet. Celui-ci, dans une lettre du 16 août 1677, invita son correspondant au désintéressement et assura ainsi le dernier mot à son ami Rancé (2).

L'Abbé de la Trappe exposa, en 1683, sa théorie des humiliations dans son ouvrage *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique* (3). C'est alors que Mabillon entra en lice et soumit respectueusement à

(1) P. 473.
(2) Urbain et Levesque, *Correspondance de Bossuet*, t. II, p. 35-46.
(3) Chap. xii.

Rancé quelques *Réflexions* (non éditées) sur divers points ; il faisait siennes les réserves de M. Le Roy, et pour les mêmes motifs (1). Mais nul n'éleva la voix plus haut que D. Mège dans son *Commentaire sur la Règle* (1687) ; il y fait copieusement le procès des humiliations fictives et bizarres, sans d'ailleurs nommer Rancé (2). Les amis de celui-ci, et Bossuet en première ligne (3), s'agitèrent si bien qu'après diverses péripéties, le *Commentaire* de D. Mège fut interdit pour tous les membres de la Congrégation de Saint-Maur, dans la diète de 1689. Cette année-là même, Rancé publia *la Règle de saint Benoît nouvellement traduite et expliquée selon son véritable esprit;* et le dernier jour de l'année parut le commentaire latin de D. Martène, annoncé depuis deux ans à Bossuet par le P. Boistard, général de Saint-Maur, comme « plus correct » que celui de D. Mège, et d'où en effet, malgré quelques pointes, le ton de polémique est banni (4) ; D. Martène essaie même de justifier historiquement l'usage discret des humiliations. Pour nous, la critique de D. Mège garde toute sa valeur. Non seulement il n'entre pas dans nos mœurs de mentir pour éprouver la vertu d'autrui, mais nous pensons que les supérieurs n'ont nul besoin de recourir à des procédés factices ou violents pour s'assurer de la qualité de cette vertu et pour la faire grandir. En vérité, N. B. Père ne suggère absolument rien de semblable. Et comme il deviendrait facile aux moines, avec ce système des imputations fausses, d'écarter toutes les observations désagréables, même très justifiées, sous prétexte que l'Abbé veut exercer la réalité de leur vertu !

Quintus humilitatis gradus est, si omnes cogitationes malas cordi suo advenientes, vel mala a se absconse commissa, per humilem confessionem Abbati non celaverit suo. Hortatur nos de hac re Scriptura, dicens : *Revela Domino viam tuam, et spera in eo.* Et item dicit : *Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus.* Et item Propheta : *Delictum meum cognitum tibi feci, et injustitias meas non operui. Dixi, pronuntiabo adversum me*

(1) Cf. Dubois, *Histoire de l'Abbé de Rancé,* l. VII, chap. v. T. II, p. 36 et suiv.
(2) P. 241-242, 290-334.
(3) Voir les lettres à Rancé du 4 octobre et du 11 novembre 1687, et les notes des éditeurs Urbain et Levesque, *op. cit.*, t. III, p. 426-429, 444-447. Bossuet fit aussitôt supprimer le livre de D. Mège par l'autorité publique. « ...Qu'il demeure banni de tous les lieux où la vraie régularité et la piété sont connues », écrivait-il à Mme de Beringhen, le 28 mars 1689 (t. IV, p. 15-16).
(4) Voir la lettre de Bossuet à Rancé du 2 janvier 1690 (Urbain et Levesque, *op. cit.*, t. IV, p. 50-52).

injustitias meas Domino, et tu remisisti impietatem cordis mei.

Avec les quatre premiers degrés, la théorie de l'humilité est construite ; nous savons en quoi consiste essentiellement l'humilité de la créature, du chrétien et du moine. Ce qui suit n'est que l'application à certaines circonstances de la vie monastique des principes précédemment posés. Et, chose remarquable, c'est encore d'éléments intérieurs qu'il sera question longtemps ; il semble qu'il y ait dans la Règle une sorte d'affectation fière à s'occuper presque exclusivement de ceux-là. Répétons-le : c'est aux sources de la vie morale et dans les profondeurs où pénètre le seul regard de Dieu qu'il importe de porter l'effort actif de la correction ; c'est là que tout doit s'ordonner dans la lumière de foi et dans la charité.

Il ne s'agit pas dans ce degré de la confession sacramentelle. Rarement saint Benoît nous parle des lois divines et ecclésiastiques, car il les suppose connues d'ailleurs. D'autre part, les Abbés n'étaient pas toujours prêtres : ils ne pouvaient par conséquent recevoir une confession *in ordine ad sacramentum.* Il s'agit d'une démarche toute privée, non officielle, d'une confidence spontanée de nos misères ; c'est ce que nous appellerions aujourd'hui la direction. La tradition monastique est unanime à recommander cette pratique, aux religieux comme aux religieuses. Nous avons cité déjà les paroles si sages des *Institutions* de Cassien, à l'occasion du cinquante et unième instrument des bonnes œuvres ; on pourra méditer aussi le chapitre x de sa seconde *Conférence.* Saint Basile revient plusieurs fois sur l'humble aveu qu'un moine doit faire de ses fautes secrètes, non pas, dit-il, à n'importe qui, ni à ceux qui lui plaisent, mais à ceux qui ont grâce d'état et compétence (1). Saint Benoît voudrait que ce fût à l'Abbé lui-même ; car c'est alors seulement que le procédé obtient toute son efficacité. L'Église, afin de prévenir certains abus, a d'ailleurs rappelé aux supérieurs qu'ils n'ont pas le droit d'exiger les communications de conscience.

Elles portent, selon N. B. Père, sur un double objet. D'abord « toutes les pensées mauvaises qui surviennent dans notre cœur ». Entendons bien. Selon l'enseignement de saint Grégoire, l'histoire de la tentation en nous se compose de trois moments : la suggestion, le plaisir, le consentement ; il n'y a pas lieu de recueillir et de révéler à notre Abbé ce qui n'a même pas été une suggestion, mais un éclair rapide ; ni ce qui n'a pas été un plaisir réel, parce que notre âme, sinon notre sensibilité, est demeurée indifférente. Dans le frémissement vague, dans le mouvement confus de pensées, de tendances et d'impressions qui constituent notre vie secrète, il est des éléments que nous devons savoir

(1) *Reg. contr.*, XXI, CXCIX, CC.

négliger : s'appliquer à tout est une infirmité : *Nescire quaedam magna pars sapientiae.* Mais des pensées mauvaises qui sont bien nôtres, des pensées qui séjournent en nous, des tendances auxquelles nous nous abandonnons, des hantises obstinées, voilà les éléments qui méritent d'être traduits au grand jour. S'ils demeurent cachés, ils infestent l'âme peu à peu. De même, il faut découvrir « le mal qu'on aurait commis secrètement ».

Le côté hygiénique d'une telle démarche se comprend bien. Tous nos actes extérieurs et publics sont réprimés par l'autorité régulière ; nous trouvons aussi un frein dans le respect d'autrui, la bienséance, la crainte du ridicule ; mais la vie intérieure ou occulte est murée. Saint Benoît lui a ménagé ce précieux supplément de conscience : il envoie le moine à son Abbé. C'est une application utile du sentiment de la crainte de Dieu. On dit que les maux de dents s'évanouissent lorsque l'on entre dans le cabinet de l'opérateur ; peut-être aussi cette seule pensée : « il faudra en parler », suffira-t-elle souvent pour nous garder contre nous-mêmes. Nous trouvons dans cette confidence la source d'une pleine sécurité. Les séducteurs ne veulent pas de témoins : il est notoire, et Cassien l'observait déjà, que le diable ne redoute rien tant que la liberté filiale avec laquelle nous montrons à notre Abbé notre âme tout entière, et que cette franchise nous met à l'abri de ses embuscades et de ses traits. Dans la personne de notre supérieur, c'est Dieu même qui nous garde. Et tous les textes allégués ici (Ps. XXXVI, 5 ; Ps. CV, 1 ; Ps. XXXI, 5) considèrent bien comme faite au Seigneur la confidence livrée au cœur de l'Abbé ; ils montrent l'aveu de nos fautes comme une gloire rendue à Dieu par l'espérance et la louange de sa miséricorde, comme une garantie infaillible de son appui, comme une assurance de pardon.

Le bénéfice le plus réel du procédé est renfermé dans le procédé lui-même. Sans doute il nous fera obtenir rémission ; sans doute une solution, une indication pratique nous sera fournie : nous l'accueillerons les yeux fermés, sans discussion et sans réserve ; mais sa vraie et essentielle efficacité est ailleurs. Il nous établit dans la simplicité, dans la loyauté absolue, il crée l'unité profonde de notre vie, la conformité entre le dedans et le dehors. Certaines petites roueries secrètes ne résistent pas au parti pris de tenir toujours son âme comme un livre ouvert, de n'y porter que ce que Dieu et chacun y peuvent lire, de parler comme nous le ferions au tribunal de Dieu. La paix et la joie de la vie monastique tiennent pour une large part à notre liberté envers l'Abbé, à la liberté de l'Abbé avec nous.

Sextus humilitatis gradus est, si omni vilitate vel extremitate contentus sit monachus, et ad omnia

quae sibi injunguntur, velut operarium malum et indignum se judicet, dicens cum Propheta : *Ad nihilum redactus sum, et nescivi : ut jumentum factus sum apud te, et ego semper tecum.*

Le sixième degré d'humilité consiste à prendre intérieurement son parti de toutes les conditions du régime monastique et à ne jamais élever d'exigences (1). Le moine acceptera de bonne grâce tout ce qu'impliquent de pauvreté le logement, l'habit, la nourriture qu'on lui offre : *omni vilitate.* Il ne se laissera pas étonner ou rebuter par la bassesse et le caractère servile des travaux qui lui seront confiés ; il ne rougira point du rang qu'on lui assigne et ne séchera point de dépit parce qu'on l'oublie dans la distribution des dignités ou des faveurs : *vel extremitate.* Parfois, des obédiences considérables viendront le surprendre : il ne s'en fera point accroire. Au lieu de se gonfler de son importance et d'envisager la charge reçue comme une reconnaissance tardive de ses aptitudes, il se traitera sincèrement comme un ouvrier incapable, mal formé, prédisposé de lui-même à toutes les maladresses. Au lieu de se promettre des merveilles, il mettra son espoir et sa force en Dieu seul ; il s'appliquera à toute œuvre commandée, quelle qu'elle soit, avec la même conscience tranquille de son impuissance personnelle, disant avec le Prophète : « Me voilà ramené à ce que je suis : rien ; je ne sais rien. Je suis devant vous comme une bête de somme, et c'est pourquoi je suis toujours avec vous » afin de m'appuyer sur vous (Ps. LXXII, 22-23).

Être satisfait de tout, cela ne veut pas dire qu'il faille se mettre peu en peine de la malpropreté, de la négligence, de la rusticité des manières, de tout un ensemble d'habitudes au moyen desquelles nous serions facilement une vexation pour autrui. Il n'y a point d'humiliations par fiction : il ne convient pas davantage qu'il y ait des aspérités surajoutées à celles qui sont de droit. N. B. Père n'entend pas prescrire non plus, dans ces lignes, une misère et une grossièreté conventuelles, ni même condamner par avance ce que l'on a appelé naguère « le luxe pour Dieu » ; cependant D. Martène, impressionné par les principes des premiers Cisterciens et des Trappistes, éprouve ici le besoin de déplorer la somptuosité des habitations monastiques.

Septimus humilitatis gradus est, si omnibus se inferiorem et viliorem, non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectu, hu-

(1) Cf. S. BASIL., *Reg. contr.*, XXII.

milians se, et dicens cum Propheta : *Ego autem sum vermis, et non homo, opprobrium hominum, et abjectio plebis. Exaltatus sum, et humiliatus, et confusus.* Et item : *Bonum mihi quod humiliasti me, ut discam mandata tua.*

L'humble appréciation du moine sur soi-même n'est pas restreinte aux circonstances que signalait le degré précédent : elle est universelle, elle porte sur tout son être. Le septième degré renferme un élément de comparaison, dans lequel certains auteurs veulent voir, non une simple application de l'humilité, mais son essence même. L'humilité, pour saint Bernard, est la vertu *qua homo, verissima sui agnitione, sibi ipsi vilescit* (1). Sur quoi porte la comparaison? S'agit-il de se croire inférieur « à toutes choses »? Il y aurait bien, semble-t-il, quelque outrance à se déclarer inférieur aux êtres sans raison, inférieur au diable, inférieur à la poussière du chemin ; il est surtout difficile de le croire, à moins que nous ne comprenions vivement, à certaines heures, comment nous abusons du pouvoir de nous soustraire à Dieu, alors que la créature inintelligente lui obéit sans défaillance. Un des traits les plus caractéristiques des saints est cet empressement à se placer au dernier rang, à se tenir tout petits, à ne se préférer à personne. Chez les meilleurs de la nature humaine, toute grâce de Dieu creuse davantage à leurs yeux l'abîme de leur néant ; et toutes les tendresses du Seigneur augmentent en eux la conviction de leur indignité foncière.

Serait-ce, comme on le dit parfois, une « pieuse exagération », une attitude fictive, composée? Il est incontestable qu'à un point de vue nous nous valons tous, puisque, de nous-mêmes, nous ne valons rien et ne pouvons rien que le péché : *Nullum est peccatum quod fecit homo, quod non possit facere alter homo, nisi juvetur a Deo a quo factus est homo.* Jusqu'ici, il n'y a, ni chez nous, ni chez autrui, de « différentielle ». Pour parvenir à l'humilité sincère et témoignée, ce n'est pas à mes frères que je me comparerai : je serai attentif aux relations que je soutiens avec Dieu, à ce que je vaux vis-à-vis de lui. Je connais mal le prochain : en le voyant opérer le bien, je dois m'en édifier ; mais, s'il fait le mal, l'ignorance où je suis de ses dispositions réelles plaide en sa faveur : *Nemo malus nisi probetur.* Nous ne savons jamais dans quelle mesure il est coupable, ni comment l'hérédité, l'éducation antérieure, les influences du milieu ont pesé sur lui ; nous ignorons ce qu'il a été, ce qu'il est au regard de Dieu, ce à quoi Dieu le destine : qu'il eût été facile, au Calvaire, de regarder le bon larron comme un damné, ou bien l'apôtre saint Paul

(1) *De Gradibus humilitatis*, c. I. P. L., CLXXXII, 942.

comme un simple forcené, lors du martyre de saint Étienne (1) ! Mais, du moins, nous nous connaissons bien. Je ne sais pas, disait le comte de Maistre, ce qui se passe dans le cœur d'un coquin : ce qu'il y a dans le cœur d'un honnête homme suffit à le faire rougir. Si quelqu'un nous eût traités comme nous avons traité le Seigneur, nous n'aurions nul effort à faire pour le considérer comme le dernier des hommes. Avons-nous assez menti à Dieu ! l'avons-nous assez trahi ! et nos retours, de combien de jours de fidélité ont-ils été suivis ! Il suffit d'y réfléchir un instant pour comprendre ce que nous sommes et à quelle place nous devons nous mettre : inférieurs à tous, plus misérables que tous (2), sous les pieds de tous : « Pour moi, ce n'est pas un homme que je suis, mais un ver de terre, la honte de l'humanité, le rebut du peuple » (Ps. XXI, 7).

Lorsqu'il ne se borne pas à de pures protestations verbales, toujours faciles (3), mais obéit à une conviction spontanée et profonde du cœur (4), le moine communie à l'humilité de Celui qui, expiant en lui toutes nos misères, murmurait sur la croix les paroles du Prophète que nous venons de citer. L'âme reconnaît alors, dans l'abjection où elle est descendue, le juste châtiment de son orgueil : « Je m'étais exalté, et me voici humilié et confondu » (Ps. LXXXVII, 16). Elle comprend tout le profit surnaturel de cette humiliation acceptée : « Il est bon pour moi que vous m'ayez humilié, car ainsi j'apprendrai à vous obéir » (Ps. CXVIII, 71).

Octavus humilitatis gradus est, si nihil agat monachus nisi quod communis monasterii regula, vel majorum cohortantur exempla.

Pour un moine qui s'exerce au septième degré d'humilité, l'observance du huitième va de soi : il reste tranquillement à sa place, comme un élément anonyme, additionné aux autres ; il ne recherche point les exceptions et les privilèges ; il ne fait rien d'extraordinaire et qui attire les regards, mais seulement ce qui est autorisé par la règle commune du monastère et par la conduite — régulière — des anciens, par les coutumes légitimes (5). Ce n'est point une invitation à la paresse ou à la tiédeur ;

(1) Cf. S. AUG., *Liber de diversis* LXXXIII *quaest.*, *quaest.* LXXI, 5. P. L., XL, 82. *De sancta virginit.*, LII. P. L., *ibid.*, 427.

(2) *Verba Seniorum* : Vitae Patrum, III, 206. ROSWEYDE, p. 531. — S. MACAR., *Reg.*, III. — S. BASIL., *Reg. contr.*, LXII.

(3) Cf. CASS., *Conlat.* XVIII, XI.

(4) C'est le mot de CASSIEN, dans le passage parallèle ; on le retrouve encore dans *Conlat.* XXIV, XVI ; XII, XIII.

(5) CASS., *Inst.*, V, XXIII ; *Conlat.* XVIII, III ; II, X : *Nullatenus decipi poterit, quisque non suo judicio, sed majorum vivit exemplo.*

on ne nous pousse pas davantage à un certain stoïcisme, à un manque de simplicité filiale qui laisserait à l'Abbé le soin de reconnaître lui-même notre infirmité et nos besoins ; N. B. Père veut seulement poursuivre toutes les saillies de la volonté propre. Nous avons d'instinct l'amour des petites distinctions ; nous ne prenons qu'avec chagrin notre parti d'être ignorés et perdus dans la foule, surtout si nous avons d'abord été honorés et élevés. Nous visons à l'originalité, à la singularité, à une sorte de pose, à la recherche de l'effet. On est quelqu'un, on a son genre, ses manières de voir et de penser. C'est comme une revanche misérable de l'abdication que nous avons consentie au jour de notre profession. Ce besoin d'affirmer son moi se traduit d'ailleurs, le plus souvent, en des choses menues, presque insignifiantes, mais où semble se réfugier tout l'égoïsme : un détail de prononciation, une habitude spéciale dans le cérémonial commun, des exceptions au réfectoire. Et cela dégénère en manie, insolente ou sournoise, quelquefois en révolte. Il y a grande vertu et réelle distinction surnaturelle à se conformer toujours aux usages du monastère et jusque dans les pratiques extérieures de dévotion. *Ama nesciri et pro nihilo reputari.*

> Nonus humilitatis gradus est, si linguam ad loquendum prohibeat monachus et taciturnitatem habens, usque ad interrogationem non loquatur, monstrante Scriptura quia *in multiloquio non effugietur peccatum;* et quia *vir linguosus non dirigetur super terram.*

Saint Benoît a consenti enfin à parler des œuvres extérieures dans le huitième degré, où il a condensé tout ce qui regarde l'ensemble de notre activité monastique. Les trois degrés suivants, qui pourraient facilement se ramener à un seul, sont relatifs à quelques détails plus importants : à la parole et à certains éléments concomitants. Un moine humble sait retenir sa langue, toujours disposée à abuser. Il a l'esprit de silence, le culte du silence. Devant ses supérieurs ou devant ses frères, il sait attendre, pour parler, une sorte de mise en demeure (1) et un motif. Même en récréation, il y a une mesure à garder ; mais enfin la conversation a ses droits, et c'est l'heure : si l'on pouvait ne parler que durant les heures de récréation ! Mais il en est qui sont constamment sous pression

(1) *Usquequo servandum est silentium? usquequo interrogeris* (*Verba Seniorum :* Vitae Patrum, VII, c. XXXII. ROSWEYDE, p. 679).

et ne peuvent se contenir ; c'est devenu nécessité, nature ; il y a toujours urgence à leurs yeux : une si bonne plaisanterie, une confidence qui ne supporte pas de retard, une idée géniale qui mérite d'être communiquée immédiatement aux amis ! Et c'est en vain que devant ceux-là on parle du silence : ils croient toujours que c'est pour d'autres. Observons-nous, gardons-nous d'amnistier notre bavardage, en prétendant que ce n'est après tout qu'une manière d'être extérieure : cette attitude extérieure se conjugue, hélas ! intérieurement avec un fonds d'orgueil, d'immortification, de dissipation spirituelle. Et nous ne parviendrons à corriger l'ennemi caché que si nous nous appliquons à le saisir dans ses manifestations visibles. La conséquence de ce flot inconsidéré de paroles, l'Écriture nous le répète, c'est, immanquablement, le péché (Prov., x, 19) ; c'est le temps perdu, et de façon irrémédiable, c'est le scandale, la destruction lente de notre charité fraternelle et de notre esprit d'obéissance. L'homme verbeux, le grand parleur ne réussira jamais, ne trouvera jamais sa voie sur la terre : il fatiguera et blessera Dieu et les hommes (Ps. cxxxix, 12).

Decimus humilitatis gradus est, si non sit facilis ac promptus in risu, quia scriptum est : *Stultus in risu exaltat vocem suam.*

Saint Benoît nous a déjà mis en garde plusieurs fois contre la scurrilité, contre « le rire épais et secoué ». Sans doute, nous le savons, l'eutrapélie est une vertu ; les enfants n'eussent certainement pas entouré le Seigneur, ni recherché sa bénédiction, si le Seigneur n'avait pas consenti à sourire et à se m ntrer affable. Mais la sainte Règle n'admet pas la tendance habituelle à ne jamais traiter les choses avec sérieux, le besoin de répondre à tout en ricanant. Cette infirmité mentale est une des traces les plus fâcheuses de l'esprit du monde. Même dans le monde elle est de mauvais goût et agaçante ; on y voit l'indice d'un esprit superficiel, d'une âme vide : « Rire aux éclats est la marque d'un sot » (Eccli., xxi, 23). Chez un moine, elle est incompatible avec le recueillement et le sentiment de la présence de Dieu. De plus, elle renferme un gros trésor d'amour-propre, le dessein de se montrer, de passer pour l'homme d'esprit, d'esprit endiablé. Autre danger : toute cette gaieté folle remue en nous une lie impure, je ne sais quel fonds grossier et dangereux ; une part de notre raison et de notre volonté s'abolit dans ces petites ivresses ; nous sommes désarmés. Et il n'est peut-être pas de fissure de caractère par où la tentation et les insolences diaboliques s'introduisent plus sûrement. Le P. Surin, qui connaissait les mœurs du diable, parle dans son livre

sur les religieuses de Loudun d'une religieuse possédée qui devait les retours de possession à une sorte de verve grossière à laquelle elle se laissait entraîner : elle ne se guérit du diable qu'en se corrigeant de l'excès de gaieté.

> Undecimus humilitatis gradus est, si, cum loquitur monachus, leniter et sine risu, humiliter et cum gravitate, vel pauca verba et rationabilia loquatur, et non sit clamosus in voce; sicut scriptum est : Sapiens verbis innotescit paucis.

Saint Benoît n'a pas prescrit le mutisme absolu ; mais il n'est personne qui n'admire de combien de garanties il a entouré le silence. Au neuvième degré, il nous invitait à n'être pas trop prompt à parler ; au dixième, à n'être pas trop prompt à rire : il décrit maintenant l'attitude du moine humble et bien élevé lorsqu'il doit prendre la parole. Qu'il le fasse doucement, sans rire ni railler, humblement et avec gravité, en peu de mots et qui soient raisonnables, sans éclats de voix ni formes tonitruantes (1), à l'exemple du Seigneur, de qui saint Matthieu (XII, 19) a dit après Isaïe : *Non contendet, neque clamabit, neque audiet aliquis in plateis vocem ejus.*

Au lieu de ce texte, N. B. Père en cite un autre où il est marqué que « le sage se révèle à la sobriété de son langage ». Encore que saint Benoît dise *scriptum est*, et qu'on trouve une pensée équivalente en plusieurs passages des Livres saints, notamment au chapitre X de l'Ecclésiaste (v. 14), ce n'est point à la sainte Écriture qu'il emprunte textuellement cette maxime. Comme l'observait déjà D. Hugues Ménard, elle est la cent trente-quatrième des sentences de Sixtus. Rufin avait traduit ce recueil du grec en latin (2) et l'avait offert à la sœur de son ami Apronianus comme « un anneau » précieux, digne d'être toujours porté au doigt ; on dit, remarquait-il, qu'il a pour auteur Sixte, évêque de Rome et martyr. Saint Augustin accepta d'abord, lui aussi, cette attribution, puis, mieux informé, se ravisa. Quant à saint Jérôme, il dénonça plusieurs fois avec indignation l'audace de ce Rufin, qui osait invoquer la paternité de saint Sixte pour une œuvre toute païenne et contenant des erreurs doctrinales. Le Décret de Gélase la condamna. Il y a eu en effet, semble-t-il, confusion

(1) Cf. S. Basil., *Reg. contr.*, CXXX.

(2) Voir cette traduction dans la *Maxima Bibliotheca veterum Patrum* de Margarin de la Bigne, t. III, p. 335 ; et dans Mullach, *Fragmenta Philosophorum graecorum*, t. I, p. 523.

entre saint Sixte II et un philosophe pythagoricien ou stoïcien de même nom (1). Pourtant, naguère encore, un critique anglais, Conybeare, a essayé de prouver que « l'anneau du pape Sixte » est l'ouvrage d'un philosophe, remanié par un chrétien vivant antérieurement à l'an 150 et qui pourrait être le pape Sixte Ier (2).

> Duodecimus humilitatis gradus est, si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet, id est, in opere (3), in oratorio, in monasterio, in horto, in via, in agro vel ubicumque, sedens, ambulans, vel stans, inclinato sit semper capite, defixis in terram aspectibus, reum se omni hora de peccatis suis existimans, jam se tremendo Dei judicio praesentari existimet : dicens sibi in corde semper illud quod publicanus ille evangelicus, fixis in terram oculis, dixit : *Domine, non sum dignus ego peccator levare oculos meos ad caelum*. Et item cum Propheta : *Incurvatus et humiliatus sum usquequaque*.

Une dernière fois, notons le caractère de cette spiritualité ancienne qui prend l'homme par le dedans, qui fait de notre rénovation surnaturelle une œuvre spontanée et vivante, le développement normal des énergies divines créées en nous par le baptême et les autres sacrements. Si l'humilité est vraiment dans le cœur, elle apparaîtra dans le corps aussi ; elle en réglera tous les mouvements ; elle sera comme un tempérament nouveau, une nature d'humilité ayant succédé à l'ancienne nature. Cette traduction extérieure est chose régulière et nécessaire : elle est la conséquence même de l'unité de notre être ; gardons-nous donc de considérer ce douzième degré comme le moindre de tous, sous prétexte qu'il ne s'agit que du corps. Les sentiments profonds, un grand amour, une grande douleur, une grande pensée, ont toujours un caractère dominateur et despotique. Ils opèrent d'abord un changement au centre de notre âme : l'âme est comme ramassée en un point ; elle a

(1) Cf. P. L., XXI, 40-42, 191-200. — Harnack, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, p. 765.

(2) *The ring of pope Xystus together with Prologue of Rufinus new first rendered into English with an historical and critical commentary* (London, 1910).

(3) La leçon la plus autorisée est : *in Opere Dei*.

fait le vide ; tout ce qui n'est pas selon ce sentiment profond est traité comme nul, ou accessoire et négligeable. Il y a aussi modification à la circonférence : la passion retentit jusqu'aux confins de notre nature, elle polarise toute notre activité dans ses formes les plus déliées ; elle dévaste ou refait notre vie sur son plan. L'homme porte fatalement le masque de ses vices ; la vertu elle aussi imprime en lui son glorieux stigmate, mais moins vite, car plus les tendances sont animales et à base physique, plus promptement elles arrivent à retentir dans la sensibilité et à pétrir le corps lui-même. Il y a suture entre le dedans et le dehors, et parfois nous en pouvons faire la contre-épreuve : des attitudes extérieures voulues modifient partiellement l'intérieur (1).

Lorsque l'humilité s'est emparée d'une âme, elle enveloppe insensiblement l'homme tout entier ; c'est comme le parfum biblique qui gagne d'abord les portions les plus voisines du sommet et qui, de proche en proche, envahit jusqu'à la frange du vêtement : *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti ejus.* Partout et toujours, dit saint Benoît, qui énumère les principales circonstances de la journée et diverses situations du corps, le moine humble est reconnaissable : il ne marche, ni ne s'assied, ni ne se tient debout comme tout le monde, surtout comme le vaniteux et le frivole. Il ignore l'allure satisfaite et suffisante, les airs fendants ou frondeurs, et ne porte pas sa tête comme le Saint-Sacrement. D'une manière habituelle, il a le front doucement penché ; son regard s'incline vers la terre. On a remarqué que les yeux des saints, même quand ils regardent quelque chose, semblent tournés vers le dedans, vers la Beauté cachée, à la fois lointaine et présente. C'est une prédication vivante de l'humilité : *humilitatem videntibus se semper indicet.* Mais qu'elle n'ait rien de tendu ni d'affecté. Il n'est pas nécessaire que nous pensions au retentissement extérieur de notre humilité ; il le serait moins encore de nous le proposer, car c'est toujours un danger extrême d'orgueil que la préoccupation d'édifier par ostentation de vertu.

L'exposition du douzième degré s'achève dans un retour doctrinal au principe même de l'humilité : la crainte de Dieu, le regard de Dieu sur nous, notre regard vers Dieu, l'enjeu de notre vie. Car le regard du Seigneur n'est pas un regard platonique, une sorte de miroir infini dans lequel se refléteraient simplement les choses créées : il est déjà un verdict. Sans doute, le verdict ne sera bien entendu de nous que lorsque la mort aura donné à nos œuvres le sceau de l'irrévocable : mais n'oublions pas que dès ici-bas Dieu est juge. Il est juge non seulement parce qu'il voit, parce qu'il apprécie, parce qu'il prononce ce que nous méritons, mais encore parce qu'il commence dès maintenant à exécuter sa sentence.

(1) Cf. S. Aug., *De cura pro mortuis gerenda*, c. v. P. L., XL, 597.

Lorsque la prière est devenue à dégoût, lorsque les lectures sont incomprises, les fêtes sans saveur, les vérités chrétiennes sans écho, la vie sans joie, la mesure des grâces amoindrie, tout cela, n'est-ce pas déjà la justice de Dieu qui s'exerce? Même sans que les choses soient ainsi poussées à l'extrême, même nous sachant en grâce avec Dieu et aimés de lui, nous devons être conscients à toute heure, dit saint Benoît, du fardeau de nos péchés ; nous pouvons sans fiction nous considérer déjà comme comparaissant devant le redoutable tribunal. Et tandis que, au fond du cœur, nous répondons à l'exercice de la divine justice par un mouvement continu d'humble repentir, de charité et d'adoration, nous gardons extérieurement la seule attitude qui convienne : celle du publicain dont parle l'Évangile (Luc., xviii, 13 ; Matth., viii, 8) ; comme lui, nous confessons au Seigneur que nous sommes indignes de lever nos yeux vers sa pureté et vers le ciel (1). Ou bien nous redisons avec le Prophète : « Voici que je me tiens sans cesse incliné dans l'humilité » (Ps. cxviii, 107).

> Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet illam, quae perfecta foras mittit timorem; per quam universa quae prius non sine formidine observabat, absque ullo labore, velut naturaliter ex consuetudine incipit custodire, non jam timore gehennae, sed amore Christi et consuetudine ipsa bona et delectatione virtutum. Quod Dominus in operario suo mundo a vitiis et peccatis, Spiritu Sancto dignabitur demonstrare.

C'est la conclusion ; sauf la dernière phrase, elle est empruntée presque mot pour mot à Cassien (2). Voilà donc les échelons symboliques insérés dans le corps et dans l'âme. Lorsque nous les aurons gravis résolument, sans en négliger aucun, — et quelques jours de retraite ne suffiront probablement pas, — Dieu se hâtera de nous donner la récompense promise. C'est la même que celle dont faisait mention la fin du Prologue : l'union à Dieu dans la charité parfaite. Aux deux passages, on nous parle aussi d'une crainte que bannit l'amour et d'une douceur ineffable qui envahit

(1) La citation est loin d'être textuelle ; elle rappelle un passage de l'*Oraison du roi Manassès*, reproduite à la fin de nos Bibles latines : *Domine, ... non sum dignus intueri et aspicere altitudinem caeli prae multitudine iniquitatum mearum.*

(2) *Inst.*, IV, xxxix. — Cf. *Conlat.* XI, viii. — Rapprocher de cette fin du chapitre S. Augustin, *In Epistolam Ioann., tract.* IX, 2-9. P. L., XXXV, 2045-2052.

les puissances de l'âme. Il semble que saint Benoît ait tenu à bien établir la nature de cette crainte chassée dehors par la charité parfaite (I Joann., IV, 18) : ce n'est pas la crainte chaste, *permanens in saeculum saeculi*, mais la crainte lâche, celle qui nous retient dans l'accomplissement du devoir et qui en grossit les aspérités ; c'est même la crainte servile, la peur du châtiment éternel. Car saint Benoît voudrait substituer à ce dernier motif, un peu inférieur, un peu juif, l'influence de motifs plus nobles : l'amour du Christ, une inclination vers le bien, le plaisir de faire plaisir à Dieu.

Grâce à la charité, tout ce que le moine n'accomplissait auparavant qu'avec effroi, il le fait, lorsqu'il est profondément attaché au Seigneur, sans nul effort, comme spontanément et de nature, par l'entraînement de la bonne habitude, avec le charme secret qu'offre l'exercice des vertus aux âmes délivrées d'elles-mêmes. L'amour nous porte ; l'amour a tout transfiguré ; son onction a pénétré dans tous les rouages de notre être. Il n'y a plus d'inertie en nous, plus de difficultés dans les choses ; ou bien, si la difficulté existe encore, elle est l'assaisonnement de l'action, l'encouragement au bien, un motif de plus pour la charité de s'exercer et de se témoigner. Nous nous en allons vers Dieu, l'âme toute baignée de sa charité, avec une nature évangélisée et devenue chrétienne tout entière. Et vraiment la joie ne manque pas. L'exclusion prononcée contre tout plaisir sensible et créé nous a préparés à jouir du vrai plaisir, du vrai bien : *Quae major voluptas quam fastidium omnis voluptatis?* disait Tertullien. Sans doute, la crainte de Dieu toujours présent a été proposée par saint Benoît comme un procédé d'assainissement ; mais ce qui a été le remède de notre convalescence devient l'aliment généreux et l'ivresse de notre santé. Le bonheur profond, le bonheur assuré, le bonheur invincible est de vivre ainsi devant Dieu, auprès de Dieu, chez Dieu.

Et N. B. Père ajoute quelques mots, auxquels nous pouvons donner soit le sens d'une promesse, soit le sens d'une prière discrète ou d'un souhait affectueux. La formule ressemble à un engagement que N. B. Père prend vis-à-vis de nous, au nom du Seigneur. Tel est, dit-il, le programme que le Seigneur daignera remplir et démontrer. Il ne le manifestera pas au monde : à quoi bon? Mais il en donnera conscience à celui-là même en qui il l'aura accompli. Après avoir, par l'humilité, purifié son serviteur, son ouvrier, des vices et des péchés, il versera en lui sans mesure l'onction substantielle de son Esprit. L'Esprit de Dieu, ici, joue son rôle éternel. Parce qu'au sein de la Trinité il est le lien indissoluble, le nœud vivant et le baiser éternel du Père et du Fils, on lui attribue *ad extra* toutes les unions surnaturelles. C'est lui qui nous attache à Notre-Seigneur Jésus-Christ et, par Notre-Seigneur Jésus-Christ, au Père ; c'est lui qui nous donne le tempérament de cette région et de ce sanctuaire où est portée pour jamais notre vie. Et nous y montons par l'unique voie qu'ait tracée et suivie le Seigneur : l'humilité des petits enfants.

CHAPITRE VIII

DES DIVINS OFFICES PENDANT LES NUITS

Les grandes lignes de l'éducation surnaturelle des siens étant tracées, N. B. Père pourvoit à l'organisation de la prière liturgique et conventuelle. Il commence sans préambule doctrinal ; mais nous pouvons nous demander à quelle pensée obéissent l'Église et les anciens législateurs monastiques lorsque, explicitement ou non, ils font de l'office divin l'œuvre centrale, l'œuvre essentielle de la vie religieuse et contemplative.

Quelle que soit l'étymologie du mot religion (1), il implique, dans son acception la plus large, l'idée d'une relation à Dieu. Selon cette acception, c'est la création entière qui a un caractère religieux. Toutes les choses, dans la mesure même où elles participent à l'être, sont reliées à Dieu, créateur, providence et fin dernière. Toutes sont vraies ontologiquement, belles et bonnes : toutes sont conformes à l'idéal de l'artiste divin toutes sont une traduction créée de la Beauté incréée ; toutes sont d'accord avec sa volonté, bonnes de lui par conséquent, bonnes pour lui et se prêtant avec souplesse à ses desseins. Toute cette création immense parle de Dieu et lui obéit ; elle lui est un cantique harmonieux, une louange unique. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus* (Prov., xvi, 4). Le mal moral lui-même ne parvient pas à déconcerter le plan de Dieu. C'est à son corps défendant et avec chagrin que la créature subit les profanations de l'impie qui tente de la détourner de sa fin ; elle gémit de cette servitude ; et en attendant son jour de résurrection et de récompense (Rom., viii, 19 sq.), elle collabore à l'œuvre de la Rédemption et elle sert d'instrument aux vengeances célestes. Tout ceci n'est point une rêverie d'imagination ou un mouvement de lyrisme. La création dans son ensemble possède vraiment, et surtout, une physionomie liturgique. Elle ressemble à la vie divine elle-même : car la sainte Trinité est un temple, où, par sa génération éternelle, le Verbe est la louange parfaite du Père, *splendor gloriae et figura substantiae ejus;* où la communion du Père et du Fils se scelle dans le baiser de paix et la jubilation personnelle qu'est leur commun Esprit. On a défini la

(1) *S. Th.*, IIa IIae, q. lxxxi, a. 1.

gloire : *Clara notitia cum laude;* par la double procession que nous venons de dire, Dieu trouve en lui-même une gloire essentielle. Elle lui suffit ; et celle qu'il recevra nécessairement de son œuvre ne sera nécessaire que du côté de la créature ; elle demeurera pour lui accidentelle et extérieure. Il n'y peut renoncer cependant : *Gloriam meam alteri non dabo.*

Encore devons-nous observer que cette gloire accidentelle de Dieu n'est complète qu'à la condition d'être à la fois objective, formelle et signifiée. La gloire objective est la manifestation réelle des perfections divines : tout être, toute vie, toute beauté créée, naturelle ou surnaturelle, est une louange ontologique à Dieu. La gloire formelle n'est rendue que par la créature raisonnable, qui seule est capable de constater la gloire objective et de la rapporter à sa source ; et c'est alors seulement qu'il y a religion et liturgie. Sans rien dire ici de la religion angélique, remarquons du moins la situation proprement sacerdotale de l'homme au milieu de la création inférieure. L'Apôtre a écrit, dans son Epître aux Hébreux : *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia* (v, 1). L'homme lui-même est pris de la création, prélevé sur elle et institué son prêtre, pour faire monter vers Dieu, en son propre nom et au nom de toutes choses, un hommage intelligent. Abrégé du monde par sa nature, « microcosme », comme ont dit les anciens, sa fonction est d'en recueillir toutes les voix : comme si toutes retentissaient dans son cœur, comme s'il était la conscience universelle ; sa mission est de tout animer de sa pensée et de son amour, et de tout offrir, soit par l'usage, soit par la louange proprement dite. Le système religieux de la création ne se clôt et ne s'achève qu'en lui ; il est l'anneau entre elle et Dieu ; et lorsque cet anneau se brise, la création entière est atteinte et déchoit : *Maledicta terra in opere tuo.*

La religion de l'homme n'est ni de l'esthétisme, ni une émotion sensible, ni une déférence aveugle à des préjugés d'éducation, ni une théorie cosmologique, ni l'amour de soi et de l'humanité ; elle n'est pas même une affirmation sur les choses qui sont au delà de l'expérience, ni la notion de l'infini : toutes ces définitions ont été proposées. La religion est une vertu morale, la plus noble de toutes ; elle est une annexe de la justice. Elle nous incline à rendre à Dieu le culte qui lui est dû. Et l'objet formel de ce culte, le motif profond de tous les actes religieux, c'est l'éminence souveraine de Dieu, son excellence infinie, telle qu'elle est en lui-même : *Gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam,* et telle qu'elle se manifeste en notre faveur par la création, la conservation, la providence, tous les bienfaits (1). Si nous avions le loisir de faire la monographie d'un acte religieux quelconque, nous observerions avec les théologiens qu'il implique toujours une appréciation intellectuelle de l'excellence divine, une humble

(1) *S. Th.*, IIª IIᵉᵉ, q. LXXXI. — SUAREZ, *De virtute et statu religionis*, l. I, c. VI.

démission de soi, la volonté d'attester sa soumission, et enfin la reconnaissance actuelle de la souveraineté divine au moyen d'une prestation, d'un témoignage, quel qu'il soit, simplement intérieur, ou bien tout ensemble intérieur et manifesté : c'est même ce dernier élément qui constitue proprement l'acte religieux et cultuel, celui dans lequel s'achève la glorification de Dieu. Une liturgie est pourtant quelque chose de plus ; elle est l'ensemble des actes, paroles, chants, rites au moyen desquels nous signifions notre religion intérieure ; c'est une prière collective et sociale, dont les formes ont un caractère régulier, défini et ordonné.

L'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, dès l'origine, n'a fait que rendre sa relation à Dieu plus intime et sa religion plus haute. Il n'a d'ailleurs pas suffi à Dieu du sacerdoce de l'homme pour s'unir la création. Cet anneau était brisable, il s'est brisé ; et peut-être même le motif qui a incliné Dieu à permettre qu'il se brisât, était-il de le remplacer par un autre sacerdoce et de faire une nouvelle humanité qui s'appuyât non plus sur Adam et sur l'homme, mais sur Jésus-Christ et l'Homme-Dieu. S'il a consenti à courir les chances de la création, c'est parce qu'il songeait à cette gloire incomparable que lui rendrait son Verbe Incarné Rédempteur. Il serait facile d'établir comment le Verbe Incarné termine hiérarchiquement la série des trois gloires que nous avons définies ; comment toute la création naturelle et surnaturelle s'unit et s'incorpore à lui, Pontife unique et éternel, pour offrir à la sainte Trinité un seul sacrifice d'expiation, d'adoration, d'action de grâces, qui remplit le temps et l'éternité. Communier à sa mort et à sa vie par le baptême, c'est réellement, selon saint Pierre (I Petr., ii, 4 sq.), entrer en participation de son sacerdoce royal, afin de collaborer à la grande fonction liturgique où il est à la fois, éminemment, l'autel, le prêtre, la victime. Et l'apôtre saint Paul n'a pas donné d'autre programme au chrétien : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo, id est, fructum labiorum confitentium nomini ejus* (Hebr., xiii, 15).

Mais toutes les liturgies individuelles viennent se grouper, se fondre et puiser leur sève dans la liturgie collective du grand vivant, de l'homme parfait, du Christ complet qui est l'Église. C'est toute la vie de l'Église qui s'exprime et qui s'épanouit dans sa liturgie ; toutes les relations de la création avec Dieu y trouvent leur principe et leur achèvement ; par les procédés mêmes qui réalisent en chacun et en tous l'union divine, la liturgie rend à Dieu « tout honneur et toute gloire ». En elle, l'Esprit-Saint a eu l'art de concentrer, d'éterniser et de diffuser par tout le corps du Christ, la plénitude inaltérable de l'œuvre rédemptrice, toutes les richesses surnaturelles du passé de l'Église, du présent, de l'éternité. Et de même que le sacrifice sanglant et l'entrée de notre Pontife dans le sanctuaire du ciel constituent le point culminant de son œuvre, de même la liturgie a son centre dans la Messe, dans « l'Eucharistie ». L'office divin

et les Heures ne sont que le glorieux cortège, la préparation ou le rayonnement de l'Eucharistie. On peut dire que la double économie, naturelle et surnaturelle, aboutit à cet acte synthétique, « l'Action » par excellence. N. B. Père et d'autres anciens (1) sont donc bien inspirés lorsqu'ils appellent la liturgie dans son ensemble *Opus Dei :* l'œuvre qui a Dieu et Dieu seulement pour objet direct, l'œuvre qui magnifie Dieu, l'œuvre qui réalise des choses divines, l'œuvre à laquelle Dieu s'intéresse uniquement, dont il est l'agent principal, mais qu'il a bien voulu voir s'achever par des mains et sur des lèvres humaines.

Parmi ceux qu'un même baptême consacre prêtres et religieux, il y a des inégalités et des privilèges. Il est des hommes que Dieu associe plus intimement, par le sacrement de l'Ordre, au sacerdoce de son Fils. Il en est d'autres qui sont religieux, non plus seulement adjectivement comme les chrétiens de condition commune, mais substantivement et par définition. Toute forme authentique de vie religieuse a pour dessein premier de ramener à l'unité les forces de l'âme, afin de les faire converger vers la contemplation et le service de Dieu. Être religieux, c'est appartenir à Dieu seul, par une consécration et un holocauste de tout soi-même. *Religio, cum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat, perfectionis sine dubio status est* (2). Et nous comprenons bien pourquoi l'Église a confié d'une manière spéciale aux religieux la célébration de sa liturgie. Sauf, en effet, de rares exceptions ou dispenses, l'office divin demeure le premier devoir de n'importe quelle famille religieuse. Les religieux demeurent donc tels substantiellement, alors même que l'Église, afin d'assurer un plein succès à ses œuvres d'apostolat et de charité, les remet avec plus de sécurité entre leurs mains consacrées : néanmoins, ils sont religieux *cum addito*, en vue d'une œuvre surajoutée, et qui, si elle est religieuse par son motif et sa relation avec Dieu, ne l'est pas directement et dans son objet.

Nous autres moines, nous sommes religieux *sine addito*, nous ne sommes que religieux ; nous sommes à Dieu pour être à Dieu, uniquement. Il n'y a point dans notre vie de distraction possible ni de partage ; notre œuvre est de même nature que notre vie. Nous ne sommes pas religieux pour l'œuvre de Dieu *et* pour l'étude, pas plus que pour les travaux manuels : car alors notre situation serait de beaucoup inférieure à celle des clercs séculiers qui s'occupent directement des âmes. Nous ne nions pas que le contemplatif puisse et doive étudier ; nous ne contestons pas que des travaux d'érudition ou d'apostolat puissent être entrepris légitimement

(1) Cf. HAEFT., l. VII, tract. II, disq. III. — D. BUTLER (*op. cit.*, p. 203) remarque que l'expression *Opus Dei* a dans les *Règles* de S. CÉSAIRE le même sens que chez saint Benoît, et il ajoute : *Apud alios scriptores antiquiores... significabat opera vitae spiritualis vel ascelicae, ex. gr.* BASILII *Reg.*, 85, 86, 95, etc.

(2) *S. Th.*, II^{a} II^{ae}, q. CLXXXVI, a. 1. *Augustini Hunnaei conclusio.*

et heureusement accomplis par des moines. Nous nous contentons d'affirmer ici que l'œuvre propre et distinctive du bénédictin, son lot, sa mission, c'est la liturgie. Il émet profession pour être, dans l'Église, société de louange divine, celui qui glorifie Dieu selon les formes instituées par elle, elle qui sait comment honorer le Seigneur et possède les paroles de la vie éternelle. Il est tout entier homme de prière, et les formes diverses de son activité prennent spontanément une couleur religieuse, une valeur d'adoration et de louange. Les théologiens se demandent si tout acte bon, accompli avec le dessein formel d'honorer Dieu, ne devient pas un acte religieux et cultuel. Saint Thomas, tout en reconnaissant une valeur spéciale aux actes produits directement par la vertu de religion et qui en sont le fruit propre, répond que tous ceux qui sont prescrits ou déterminés par elle revêtent de ce chef un caractère religieux (1). Ces derniers sont innombrables dans une vie religieuse ; et à raison surtout de la consécration profonde et totale de l'être même au service divin, est-il un acte qui échappe à cette transformation, lorsque l'âme est attentive à renouveler et à ratifier souvent sa profession? *Si aliquis totam vitam suam divino servitio deputet, tota vita ipsius ad religionem pertinebit* (2).

Mais, outre cette consécration personnelle et enveloppante qui nous est commune avec tous les religieux, il y a chez nous, répétons-le, une vocation spéciale à la prière ; il y a rapport et convergence de toute l'organisation pratique de notre vie vers une fin cultuelle. La liturgie sainte est tout à la fois pour nous un procédé de sanctification et un but. Elle est surtout un but. Notre contemplation s'y alimente sans trêve, et elle s'y rapporte toute comme à son objet adéquat et à son terme propre (3). Ceci mérite d'être bien compris. Il n'est pas indifférent, même au point de vue pratique, de savoir très exactement quelle est notre fin, d'en trouver une définition assez heureuse pour embrasser à la fois Dieu et nous, ses intérêts et les nôtres, sa gloire et notre bonheur, l'œuvre du temps et celle de l'éternité. Les définitions ne manquent pas : il s'agit, dit-on, de faire notre salut, — de procurer la gloire de Dieu, — de réaliser notre sanctification, — de parvenir à l'union à Dieu et à sa vie éternelle. Ces formules sont exactes, mais de valeur inégale ; avec un peu d'exégèse, il est vrai, on retrouve impliquée chez toutes l'intégralité de la doctrine ; et pour les âmes éclairées et généreuses, la première perd son danger de conduire pratiquement à la tiédeur et au marchandage spirituel. La meilleure est la dernière ; c'est celle qu'adopte, avec tous les anciens, N. B. Père. Mais aucune, sauf la seconde, ne suggère l'idée de

(1) *S. Th.*, IIa IIae, q. LXXXI, a. 1 et 4.
(2) *S. Th.*, IIa IIae, q. CLXXXVI, a. 1, ad 2.
(3) Voir *la Vie spirituelle et l'Oraison d'après la sainte Écriture et la tradition monastique*, chap. X, XX, XXII, XXIII.

liturgie. Et c'est dommage; car enfin l'union au Seigneur est ordonnée elle-même à la louange.

La beauté surnaturelle du Seigneur en nous, cette ressemblance parfaite avec lui que toute l'économie surnaturelle s'emploie à graver, cette empreinte divine que la frappe du balancier liturgique imprime perpétuellement en nos âmes, nous est-elle donnée pour que nous en jouissions tout seuls, dans une sorte de coquetterie intérieure? Si nous communions plus que d'autres à la vie et aux états de Celui qui a pour mission personnelle de révéler et de glorifier le Père, n'est-ce pas afin de partager sa destinée, d'exercer avec lui le sacerdoce dont nous parlions naguère? n'est-ce pas afin d'incliner devant le trône de Dieu, comme les vieillards de l'Apocalypse jetant leurs couronnes, comme le Seigneur au dernier jour du monde, notre splendeur participée? Tant vaut l'agent, tant vaut l'acte; tant vaut l'adorateur, tant vaut l'adoration. Et c'est seulement parce que Dieu « cherche des adorateurs en esprit et en vérité » qu'il nous a faits un avec son Fils, par son Saint-Esprit. Dans cette phrase extraordinaire qui commence l'Épître aux Éphésiens, saint Paul marque bien que la fin suprême de la création et de la Rédemption, de la « récapitulation » de toutes choses dans le Christ, c'est le témoignage liturgique de l'excellence et de la beauté infinies : *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati in conspectu ejus in caritate; qui praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suae, in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo.* Il y a donc connexion étroite des trois éléments : union à Dieu, louange de Dieu, gloire de Dieu. Notre sainteté individuelle et conventuelle se traduit dans cette même prière liturgique qui la réalise le plus efficacement; notre béatitude, c'est d'entrer dès ici-bas dans la vie et la joie de notre Dieu; c'est de faire refluer éternellement par la voie de l'Esprit et du Verbe, vers le Principe sans principe qui est le Père, tout l'être créé et incréé qui descend de cette source par le Verbe et par l'Esprit.

Serait-ce parce que toute notre éducation et notre vertu se rapportent à notre prière que N. B. Père parle de la liturgie aussitôt après avoir dessiné l'éducation individuelle du moine? N'y a-t-il pas une intention dans cet ordre? Il est permis de le penser, bien qu'il soit difficile d'en fournir la preuve. Ce qui est sûr, c'est que saint Benoît a défini lui-même la vie monastique : *Dominici schola servitii;* qu'il place au seuil de la législation régulière ce qui a trait à la liturgie; qu'il organise la prière officielle avec plus de précision et de soin que tout le reste, abandonnant à l'initiative des âmes la mesure et le mode de la prière privée; qu'il recommande enfin « de ne rien préférer à l'Œuvre de Dieu ». De fait, c'est à elle que se réfèrent tous les autres travaux monastiques; c'est elle qui détermine tout notre horaire; elle réclame presque toutes

les heures de notre journée et les meilleures. Pendant qu'une vie consacrée à l'étude bénéficie du silence des heures matinales et de la lucidité intellectuelle que lui a reconquise le repos de la nuit, pour avancer à loisir ses savantes recherches, nous venons, nous autres, répéter les mêmes psaumes devant le même Dieu. Serait-il d'accord avec la Règle et avec sa conscience, le moine qui ne se prêterait pas joyeusement à cet apparent gaspillage, qui lésinerait le plus possible tout le long du jour afin de mesurer parcimonieusement la part de Dieu? Encore que N. B. Père appelle notre office *servitutis pensum*, nous ne le considérerons jamais comme un « pensum » et une corvée ; et si parfois, dans un ministère actif et très rempli, certains séculiers sont tentés de s'acquitter à la hâte de leur bréviaire ou même de gémir sous le poids de ce fardeau surajouté, il n'y aurait pas d'excuse pour le moine qui envisagerait ainsi l'office divin.

Il n'importe pas du tout que le monde ne comprenne rien à cette œuvre de la prière et qu'il n'en apprécie point la portée, si ce n'est peut-être au point de vue esthétique : et encore, combien pénètrent la réelle et surnaturelle beauté des rites de l'Église ou du chant sacré? L'idée ne nous viendra jamais, sans doute, de réduire notre vie à ce que le monde y peut comprendre : elle est ce que Dieu et saint Benoît et notre liberté l'ont faite. Le désaccord avec le monde n'est-il pas pour nous un principe, vieux comme l'Évangile et vieux comme la Règle : *A saeculi actibus se facere alienum?* Le caractère du siècle n'est-il pas l'irréligion, le parti pris d'athéisme, athéisme quelquefois mesuré et qui sait se doser lui-même, mais souvent aussi athéisme résolu et ne reculant devant aucune mesure, devant aucune proscription? Si le monde ne comprend rien à l'œuvre des contemplatifs, pourquoi donc les persécute-t-il avec prédilection? C'est que la haine de celui qui l'inspire est plus clairvoyante. A l'irréligion il faudrait ajouter la vague sentimentalité religieuse de tant de chrétiens et, à une époque d'action fiévreuse et d'utilitarisme, une méconnaissance presque générale de l'utilité de la prière. *Fas est et ab hoste doceri :* en face de cette conspiration naturaliste et impie nous avons plus que jamais le devoir d'être religieux, complètement, uniquement, et d'affirmer celui qu'on nie ou qu'on oublie. Dans un dessein de réaction? dans une pensée de rivalité, de comparaison avec d'autres Ordres? Non ; mais dans un sentiment très délicat de fidélité. Puisque nous sommes, à un titre spécial, les religieux de Dieu, nous devons lui offrir comme un dédommagement et faire notre fidélité d'autant plus loyale que Dieu est abandonné davantage : *Vos autem estis qui permansistis mecum in tentationibus meis; et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo* (Luc., xxii, 28-30).

Nos ambitions ne vont pas au delà. Nous croyons, pourtant, à la valeur apostolique et sociale de notre prière, et nous pensons atteindre directement par elle non seulement Dieu et nous, mais encore le prochain. Sans même parler de son influence secrète sur la marche providentielle des événements, n'y a-t-il pas une prédication très efficace dans le spectacle d'un office divin dignement célébré? Depuis l'heure de la primitive Église (Act., ii, 42-47), la liturgie catholique est un principe d'unité pour le peuple de Dieu, et la charité sociale a été créée par elle (1). Faut-il espérer voir renaître la vraie et profonde solidarité du peuple chrétien en dehors de cette réunion de tous autour de Dieu, dans une même prière et la communion à un même Pain vivant? Quoi qu'il en soit, nous consentons d'ailleurs à ne rien produire qui se voit et se palpe, et à n'avoir pas d'autre utilité que celle d'adorer Dieu. Et joyeusement nous prenons notre parti de n'atteindre par l'*Opus Dei* que le but essentiel des choses, la fin de toute création intelligente, la fin même de l'Église. C'est déjà l'attitude et une répétition de l'éternité ; puisque, selon saint Jean, le programme de ceux qui sont admis dans la sainte Jérusalem se ramène à une contemplation et à une servitude royale : *Sedes Dei et Agni in illa erunt, et servi ejus servient illi. Et videbunt faciem ejus, et nomen ejus in frontibus eorum... Et regnabunt in saecula saeculorum* (Apoc., xxii, 3-5).

Il est facile de reconnaître l'ordre méthodique selon lequel saint Benoît dispose les éléments de sa législation liturgique. Il nous parle d'abord de l'office de nuit, puis de l'office de jour, enfin de la discipline générale de l'office divin et des dispositions qu'un moine doit apporter à la prière. Énumérons les sujets traités dans ces treize chapitres, en faisant remarquer que les titres qui leur sont donnés dans la Règle ne correspondent pas toujours exactement à leur contenu réel.

VIII. L'heure où se célèbre l'office de nuit selon les saisons.
IX. La composition de l'office de nuit en hiver.
X. La composition de l'office de nuit en été.
XI. La composition de l'office de nuit le dimanche.
XII. La composition de l'office du matin le dimanche.
XIII. La composition de l'office du matin les jours de férie.
XIV. La composition des offices aux fêtes des saints.
XV. L'usage de l'*Alleluia*.
XVI. Le nombre des Heures de l'office de jour.
XVII. La composition des six dernières Heures de jour.
XVIII. La distribution matérielle du Psautier, selon les différentes Heures.
XIX-XX. La tenue intérieure et extérieure pendant la prière.

(1) Relire la préface générale de l'*Année Liturgique*.

Pour la liturgie, comme pour les autres observances, N. B. Père a fait preuve d'un éclectisme intelligent. Son *cursus* est formé d'emprunts aux liturgies romaine et milanaise, aux liturgies monastiques d'Orient et d'Occident, avec quelques innovations et des parties personnelles. L'ensemble constitue un cadre solide et fixe, où tous les détails importants sont prévus ; et sur ce point encore, saint Benoît voulait sans doute remédier à ce qu'avait de flottant la discipline monastique commune. Le cadre n'était pas d'ailleurs, nous le verrons, d'une rigidité absolue ; bien qu'on fût loin du temps des improvisations et de la parfaite liberté liturgique, une place était laissée encore à l'initiative des supérieurs. N. B. Père ne songeait évidemment qu'à régler le service divin dans ses propres monastères ; mais, parce que son œuvre était la plus complète, la plus sagace et la plus discrète qui eût paru jusqu'alors, elle devint peu à peu l'unique liturgie monastique et fournit des inspirations à la liturgie romaine elle-même. — Sous peine de transformer notre lecture de la Règle en un long travail d'érudition, nous devons abandonner à l'histoire générale des formes liturgiques et à l'histoire monastique l'étude des développements de l'office divin, chez les séculiers comme chez les moines, depuis les origines jusqu'à N. B. Père, et depuis saint Benoît jusqu'à nos jours. C'est toute l'histoire du Bréviaire qu'il nous faudrait entreprendre. On consultera avec profit celle de D. Suitbert Bäumer (traduite de l'allemand par D. R. Biron), et on trouvera là de multiples références. Le texte de saint Benoît nous fournira seulement l'occasion de quelques remarques historiques.

C'est au cœur même de la nuit que va commencer l'Œuvre de Dieu. Cet office nocturne, le plus long de tous, est aussi le plus ancien. Il n'en faut point chercher l'origine dans l'attente d'un retour immédiat du Sauveur, de la παρουσία, mais bien dans la grande Vigile pascale et dans les autres Vigiles que les premiers chrétiens célébraient, à l'imitation de celle-ci, le dimanche et certains jours déterminés. Le programme de la Vigile rappelait celui de la prière matutinale et sabbatique des synagogues. Elle était souvent suivie, après ou sans interruption, de l'Agape et de la synaxe eucharistique : pas toujours cependant, et elle se distingue de la célébration des mystères. *Affirmabant autem*, écrit Pline à Trajan, *hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris : quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem...; quibus peractis, morem sibi discedendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum.* Rattachée de très bonne heure à la Messe, la Vigile ou synaxe aliturgique a formé l'Avant-Messe ou Messe des catéchumènes. Le R^me^ D. Cabrol, après avoir relevé les analogies qui existent entre l'ordonnance de l'office de nuit et celle de l'Avant-Messe, ajoute que « les autres offices se sont formés sur le modèle de l'office de nuit, qui a

seul existé dans le principe comme office public » ; même dessin liturgique, en raccourci, pour les Laudes, les Vêpres et les petites Heures (1). Alors que les fidèles et le clergé lui-même ne pouvaient pas célébrer quotidiennement la Vigile, les moines y furent assidus dès l'origine, et chez tous nous trouvons l'office de nuit.

De officiis divinis in noctibus. — Hiemis tempore, id est, a Kalendis Novembris usque ad Pascha, juxta considerationem rationis, octava hora noctis surgendum est, ut modice amplius de media nocte pausetur, et jam digesti surgant.

Pour restituer la physionomie de l'office bénédictin primitif, il convient, chacun le comprend, de nous affranchir en esprit des conditions actuelles et des usages qui se sont établis avec le temps. D'abord, au lieu de déterminer l'heure de l'office nocturne selon la différence des quatre saisons, N. B. Père, pour simplifier, divise l'année en deux grandes portions : l'hiver, l'été. La première s'étend des calendes de novembre jusqu'à Pâques, la seconde de Pâques aux susdites calendes. On pourrait se demander s'il s'agit du jour même où tombent les calendes, c'est-à-dire du 1er novembre, ou bien du jour où l'on commence à les compter, c'est-à-dire du 16 octobre ; au chapitre XLVIII, en effet, l'expression *a Kalendis Octobris* désigne certainement le 14 septembre, début du Carême monastique. Hildemar, interprétant la Règle d'après la coutume de l'Église romaine, entend par les calendes de novembre, soit le dimanche 1er novembre, soit le dimanche qui précède le 1er novembre lorsque cette date tombe aux trois premières féries de la semaine, soit le dimanche qui suit lorsqu'elle tombe aux trois autres féries. D. Calmet admet d'autant plus volontiers cette explication qu'elle lui paraît (à tort, semble-t-il) indispensable « pour concilier saint Benoît avec lui-même,... puisqu'il veut qu'on commence l'office et le Psautier tous les dimanches, et qu'on le continue pendant la semaine ». Donc, deux saisons liturgiques au lieu de quatre. Le dessein de N. B. Père est de proportionner l'office à la longueur ou à la brièveté des nuits.

Les anciens avaient aussi leur façon spéciale d'envisager les jours et les heures. Sans doute, chez les Romains, le jour civil allait de minuit à minuit et se divisait en vingt-quatre heures, que les astronomes considéraient comme égales ou équinoxiales ; mais dans l'usage courant on regardait la journée comme constituée de deux éléments : le jour et la

(1) D. Cabrol, *les Origines liturgiques*, appendice I, p. 317 et suiv.

nuit. La durée du jour et de la nuit variait naturellement selon les saisons ; et, pourtant, le nombre des divisions ou heures demeurait identique pour l'un et pour l'autre : douze heures de jour, prises entre le lever et le coucher du soleil, douze heures de nuit, prises entre le coucher du soleil et son lever. Avec midi et minuit comme points fixes, on comptait six heures avant midi et six heures après, six heures avant minuit et six heures après (1). La durée de chacune des heures se modifiait donc constamment. En hiver, les heures de nuit étaient plus longues que celles de jour, et c'était l'inverse en été ; aux seuls équinoxes de printemps et d'automne, le jour et la nuit s'égalisaient. La première heure du jour, à l'équinoxe, commence à ce que nous appelons six heures du matin ; la première de la nuit, à six heures du soir ; et la huitième heure de la nuit, commençant à une heure du matin, est « pleine » à deux heures : *hora octava plena.*

N. B. Père appréciait les heures à la romaine (2). La huitième heure de la nuit dont il parle se déplaçait donc et glissait durant toute l'année, selon qu'on s'éloignait ou qu'on se rapprochait de l'équinoxe. C'est l'évaluation raisonnable de cette huitième heure qui déterminera le lever des moines : *juxta considerationem rationis* (les commentateurs entendent d'ordinaire ces paroles de la discrétion de la mesure prise par N. B. Père). Remarquons de plus que saint Benoît ne dit pas à quel moment de la huitième heure aura lieu le réveil : cela aussi devait varier avec les saisons ; probablement d'autant plus près du début de la huitième heure que les nuits étaient plus longues, d'autant plus près de la fin qu'elles étaient plus courtes. Peut-être l'Abbé fixait-il d'avance le moment exact du réveil pour chaque nuit, ou bien pour une semaine ou davantage, en prenant des moyennes. Il était réellement besoin de tout un calcul pour assurer aux moines un repos suffisant (3). S'il dure un peu plus de la moitié de la nuit (4), la digestion aura eu le loisir de

(1) Les *vigiliae* sont les divisions militaires de la nuit. Tandis que les Grecs partageaient la nuit en trois veilles de quatre heures, les Romains la partageaient en quatre veilles de trois heures.

(2) D. Mège et d'autres commentateurs estiment pourtant que saint Benoît partageait le jour et la nuit en vingt-quatre heures de durée égale.

(3) Le moine de S. Colomban était traité plus rudement : *Lassus ad stratum veniat, ambulansque dormitet, necdum expleto somno surgere compellatur* (*Regula*, IX. P. L., LXXX, 216).

(4) Ici encore, les commentateurs ont des interprétations différentes. Il s'agit peut-être non pas de se lever peu après le milieu de ce laps de temps qui constitue la nuit, mais d'obtenir une durée de sommeil égale à un peu plus de la moitié de la nuit. Pour cela, il faut combiner, selon les saisons, l'échéance de la huitième heure (au sens romain) avec celle du coucher. Nous sommes, je suppose, aux environs des calendes de novembre : la nuit commençant à 5 heures du soir et se terminant à 7 heures du matin dure quatorze heures équinoxiales ; si les moines, éveillés à la huitième heure romaine, c'est-à-dire vers 2 h. 20 du matin, se sont couchés à 7 heures, ils ont dormi un peu plus de la moitié de la nuit, c'est-à-dire sept heures et vingt minutes (Cf. Haeft., l. VII, tract. IX, disq. IV, p. 777).

s'achever, et tous seront dispos à l'office divin. Les frères se couchant après les Complies, qui se disaient à la tombée de la nuit, pouvaient dormir, en hiver, depuis six ou sept heures du soir jusqu'à deux ou même trois heures du matin environ. Tout le long de l'année, le lever oscillait, semble-t-il, entre une et trois heures ; la coutume du lever de minuit, comme le remarque D. Martène, vient d'une interprétation inexacte de la Règle et n'est pas conforme à la tradition.

La difficulté de calculer l'heure du réveil s'augmentait, chez les premiers moines, de ce qu'ils n'avaient ni horloges à sonnerie, ni réveille-matin. Ils devaient bien souvent se contenter de l'à peu près. Les anciens déterminaient les heures de jour d'après la hauteur du soleil, d'après la longueur et la direction de l'ombre ; ils avaient inventé, pour mesurer le temps, le « gnomon », le cadran solaire, la montre solaire. Pour évaluer une durée, ils se servaient du sablier, de la clepsydre, de l'horloge hydraulique (1). Mais les moines n'avaient pas toujours ces instruments à leur disposition (2). Ils devaient alors prêter l'oreille au chant du coq ou suivre attentivement la marche des étoiles. Cassien fait observer que le religieux chargé d'éveiller ses frères ne doit rien relâcher de sa vigilance sous prétexte qu'il a l'habitude de les exciter à la même heure : *Quamvis eum consuetudo diurna hora solita evigilare compellat, tamen sollicite frequenterque stellarum cursu praestitutum congregationis tempus explorans ad orationum eos invitat officium* (3). Il nous est parvenu de saint Grégoire de Tours un curieux opuscule intitulé : *De cursu stellarum ratio, qualiter ad officium implendum debeat observari* (4). La récitation d'une longueur déterminée de prières (5), l'appréciation de la quantité de cire qu'un cierge avait consumée ou de la différence de niveau dans l'huile d'une lampe étaient encore des procédés rudimentaires. La *Règle du Maître* veut que deux frères fassent la veillée et consultent souvent l'*horologium* (6). C'est à l'Abbé en personne ou à un moine zélé, agissant sous la responsabilité de l'Abbé, que N. B. Père confiera le soin d'appeler à l'Œuvre de Dieu (chap. XLVII) ; mais il lui fallait bien prévoir les erreurs et les oublis, et nous l'entendrons consentir à ce qu'on abrège l'office, si le sommeil des moines a été malencontreusement prolongé.

(1) Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, art. *Horologium*.
(2) Cf. Haeft., l. VII, tract. IX. — Calmet, *in h. l.*
(3) *Inst.*, II, XVII.
(4) *Monumenta Germaniae Historica : Scriptores rerum Merovingiarum*, t. I, p. 854 sq.
(5) Voir l'histoire d'Adolios dans : *Hist. Laus.*, c. CIV (*Vitae Patrum*, VIII. Rosweyde, p. 769).
(6) Cap. XXXI-XXXII.

Quod vero restat post Vigilias, a fratribus qui Psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur.

On ne se recouchait pas après l'office de nuit. Les anciens moines redoutaient que ce repos supplémentaire ne fît perdre aux âmes l'élan surnaturel qu'avaient imprimé les saintes veilles et ne fournît une occasion aux illusions diaboliques (1). Quelques législateurs, en particulier le Maître, et aussi des Abbés bénédictins, étaient cependant moins sévères. Même aux règles strictes il y avait des exceptions, dont on trouvera le détail dans D. Martène et D. Calmet : par exemple, lorsque les moines avaient été réveillés trop tôt, lorsqu'ils étaient souffrants.

Il eût été indiscret, pendant les Vigiles d'hiver, de prolonger depuis deux heures et demie jusqu'à six heures la psalmodie et les lectures. Celles-ci, nous le verrons, étaient très étendues en cette saison. Il restait pourtant jusqu'à Matines (c'est-à-dire jusqu'à Laudes) un intervalle de durée variable : les frères qui ont besoin d'étudier quelque chose (mot à mot : à qui il manque quelque chose du Psautier ou des leçons), le consacreront à cette étude. En style de basse latinité, ce terme *meditari*, dit D. Calmet, a souvent la signification d'étudier, d'apprendre par cœur, de réciter. Rappelons-nous qu'au temps de saint Benoît on accueillait dans le monastère des frères illettrés ou peu instruits et des enfants. Il fallait se mettre en état de suivre intelligemment l'office divin, d'y faire même fonction de lecteur ou de chantre. Dès le début de sa vie monastique, on travaillait à fixer dans sa mémoire tout le Psautier ; on apprenait par cœur les leçons brèves, les formules liturgiques les plus usuelles. Ceux qui devaient lire chaque nuit l'Écriture ou les Pères dans des manuscrits aux abréviations nombreuses, maculés peut-être par l'usage et dont l'encre avait pâli, à la lueur d'une lampe fumeuse, et sans le secours des lunettes, ajoute D. Calmet : tous ceux-là avaient besoin ordinairement d'une préparation immédiate. Si le lecteur ne se faisait pas comprendre, les auditeurs n'avaient pas, comme nous, la ressource de recourir à leurs livres : car les bréviaires n'étaient pas inventés et les *codices* étaient rares. Tous enfin avaient besoin d'approfondir le sens des paroles sacrées. Et pour cette préparation, indispensable à la dignité de l'office divin, saint Benoît choisit les heures de silence et de recueillement ; c'est un supplément aux deux heures de

(1) Cass., *Inst.*, II, xii-xiii ; III, v. — Cassien mentionne pourtant des exceptions : *Inst.*, III, iv, viii.

lectio divina assurées quotidiennement aux moines. Cette disposition de la Règle n'est pas périmée ; même aujourd'hui on ne s'improvise pas lecteur. C'est un spectacle douloureux que de voir un homme ayant appris le latin se débattre sur dix lignes de l'Écriture ou des Pères, multiplier les fausses coupures, les fautes d'accent, les solécismes. Ne traitons jamais le Seigneur comme un barbare.

Mais les frères qui savaient leurs leçons et leur Psautier, que faisaient-ils donc jusqu'à Laudes? Il y a tout lieu de supposer qu'ils ne retournaient pas se coucher. C'est un temps laissé à la dévotion des religieux ou à la disposition de l'Abbé, remarque D. Hugues Ménard ; saint Benoît n'a point déterminé minutieusement l'emploi de tous les instants. Les moines consacraient ceux-ci à la prière et à la doctrine surnaturelle ; mais on chercherait en vain chez N. B. Père et les anciens la prescription d'une demi-heure ou d'une heure d'oraison, encore moins la fixation d'une méthode (1). On nous demande parfois sérieusement quels pouvaient bien être alors « les sujets de méditation ». La sainte liturgie en fournissait d'innombrables et de toujours neufs. La prière privée elle-même puisait sa sève dans la prière de l'Église et demeurait catholique, simple, vivante comme elle. Il n'était venu à la pensée de personne d'emprisonner les mouvements de l'âme dans des moules rigides et de substituer à la spontanéité joyeuse de leur expression la morne banalité de formules toutes faites. Il n'est pas facile d'épuiser l'étude des psaumes, l'étude des autres portions de l'Écriture, l'étude des saints Pères, l'étude de l'histoire de l'Église et des saints : qui donc pourrait se flatter de n'avoir plus besoin de s'y appliquer? Et puis, alors même qu'une longue pratique nous a familiarisés avec les prières liturgiques, et précisément à raison de cette habitude, il nous faut revivifier toutes choses par une étude incessante, si nous ne voulons pas tomber dans une sorte de psittacisme, où la voix seule et les membres font leur office matériel, sans que l'intelligence intervienne. La psalmodie n'est-elle pas en péril de devenir un simple exercice de vocalise et de mémoire? Tout passe si facilement en nous dans la catégorie de l'inconscient et des réflexes.

A Pascha autem usque ad supradictas Kalendas Novembris, sic temperetur hora Vigiliarum agenda, ut parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria

(1) Chez les Chartreux, il n'y a rien d'absolument déterminé au sujet de l'oraison mentale. Jusqu'au seizième siècle, rien non plus chez les fils de saint Dominique et de saint François, ni même aux origines de la Compagnie de Jésus. Cf. P. Bouvier, *l'Évolution de la piété* (*Études*, t. CXX [1909], p. 187-211).

naturae exeant, custodito, mox Matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur (1).

Au cours de l'été, ce n'est plus l'appréciation de la huitième heure qui détermine le commencement de l'office de nuit : c'est la coïncidence qui doit exister entre l'heure où le soleil se lève et le premier office du jour. Encore que variable lui aussi selon les saisons, ce moment de l'aube est pourtant le point fixe d'après lequel on calculera l'heure du réveil. Il faudra qu'avant l'aurore on ait eu simplement le loisir de célébrer de courtes Vigiles ; entre cet office et celui du matin on ménagera seulement aux frères quelques instants pour les besoins naturels ; la méditation des psaumes et des leçons est renvoyée dans cette saison à un autre moment (2).

En dépit de la brièveté de l'office de nuit, les moines, qui s'étaient couchés plus tard qu'en hiver et levés presque à la même heure, avaient eu moins de sommeil : c'est pourquoi N. B. Père leur accorde la sieste, après le repas qui a lieu ordinairement à la sixième heure (chapitre XLVIII). Nous verrons aux chapitres XI et XIV les exceptions apportées aux dispositions du présent chapitre.

(1) Le « texte reçu » a modifié, pour le rendre plus clair, le texte original ; voici la leçon qu'adopte D. Butler : *Sic temperetur hora ut Vigiliarum Agenda parvissimo intervallo, quo fratres ad necessaria naturae exeant, mox Matutini, qui incipiente luce agendi sunt, subsequantur.* = *Matutini, parvissimo intervallo..., mox subsequantur Vigiliarum Agenda.* Et il fait observer à bon droit que le mot *Agenda* est pris substantivement, comme plus loin, au chap. XIII : il s'agit de l'*Opus Dei.*

(2) Cassien mentionne la solennité matutinale (il s'agit de Laudes) *quae expletis nocturnis psalmis et orationibus post modicum temporis intervallum solet in Galliae monasteriis celebrari* (*Inst.*, III, IV).

CHAPITRE IX

COMBIEN DE PSAUMES IL FAUT DIRE PENDANT LES HEURES DE NUIT

QUOT PSALMI DICENDI SUNT IN NOCTURNIS HORIS. — Hiemis tempore, praemisso in primis Versu : *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina*, in secundo ter dicendum est : *Domine, labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam;* cui subjungendus est tertius Psalmus, et « Gloria ». Post hunc, Psalmus nonagesimus quartus cum Antiphona, aut certe decantandus. Inde sequatur Ambrosianum.

Le chapitre précédent a déterminé l'heure où doit commencer l'office de nuit, et il a divisé l'année liturgique en deux parts, l'hiver et l'été ; celui-ci indique la composition de l'office nocturne en hiver, tandis que le suivant donnera le dessin de la Vigile en été. C'est seulement de l'office du temps et de l'office férial qu'il est question.

Nous avons d'abord une double série de prières préparatoires. La première série commence par le verset second du psaume LXIX : *Deus in adjutorium meum intende.* Les moines d'Égypte, selon Cassien (1), avaient une grande dévotion pour cette formule sacrée, qui leur semblait convenir à tous les états, à tous les besoins, à tous les temps. Rien ne prouve cependant qu'elle fît partie de la liturgie avant saint Benoît. Il est même permis de se demander si N. B. Père, qui l'indique clairement pour les petites Heures, l'a prescrite aussi pour la Vigile. Le doute ne naît pas seulement de cette remarque que le verset *Deus in adjutorium* et le verset *Domine* ont à peu près le même sens et font double emploi ; mais surtout de ce que la leçon la plus autorisée des manuscrits omet le verset *Deus.* Il est donc probable que l'office de nuit commençait, comme actuellement au romain, par l'invocation empruntée au psaume L (v. 17). Saint

(1) *Conlat.* X, x.

Benoît veut qu'on la répète trois fois, en l'honneur de la sainte Trinité et afin de mieux marquer l'insistance de la demande. Elle est bien de circonstance, puisque Dieu seul peut nous apprendre à prier et que l'œuvre de louange qui commence est tout spécialement son œuvre à lui : *Opus Dei.*

Vient ensuite le psaume III, choisi sans doute à raison du verset : *Ego dormivi et soporatus sum, et exsurrexi quia Dominus suscepit me.* Grâce à ce psaume, les retardataires peuvent arriver avant l'invitatoire. Le psaume est suivi de la petite doxologie *Gloria Patri*, composée, ou du moins devenue très populaire, lors des controverses ariennes. La formule usitée au Mont-Cassin était vraisemblablement la même que maintenant ; car à sa clausule *nunc et semper*, etc., le concile de Vaison de 529, présidé par saint Césaire, avait prescrit l'adjonction des mots *sicut erat in principio*, à l'imitation de ce qui se disait dans tant de lieux : *non solum in Sede Apostolica, sed etiam per totum Orientem* (1), *et totam Africam vel Italiam* (2). N. B. Père fait dire le *Gloria* après chaque psaume (on peut l'induire de plusieurs passages de la Règle) : c'est l'usage occidental, différent, d'après Cassien, de celui de tout l'Orient : *Illud etiam quod in hac provincia vidimus, ut uno cantante in clausula psalmi omnes adstantes concinant cum clamore : Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, nusquam per omnem Orientem audivimus; sed cum omnium silentio ab eo, qui cantat, finito psalmo orationem succedere, hac vero glorificatione Trinitatis tantummodo solere antiphona terminari* (3). Chez saint Benoît, nous trouvons aussi le *Gloria* à la fin des cantiques, à la fin de certains répons, après le *Deus in adjutorium* des Heures du jour.

Jusqu'ici, les formules préparatoires à l'office ont eu un caractère très général : avec le psaume XCIV commence une seconde préparation, qui comprend l'invitatoire et l'hymne et soutient une relation plus immédiate, au moins dans l'usage actuel, avec la liturgie de chaque jour. L'invitatoire (4) a pour dessein de secouer toute torpeur, physique ou spirituelle, de réveiller la ferveur des âmes, d'accorder l'instrument de louange. Aussi lui donne-t-on une solennité particulière : on le psalmodie avec antienne, selon le mode que nous décrirons ; tout au moins faut-il le chanter, *aut certe decantandus*, probablement sur le mode et avec la mélodie d'un psaume accompagné d'antienne (5). Et ce n'est pas unique-

(1) D. Hugues Ménard (*Concord. Regul.*, c. XXIII, append. 1, p. 343) suppose que ces deux mots sont une interpolation, *cum nusquam repereris sicut erat in principio tunc apud Graecos in usu fuisse;* les Grecs ne le disent pas davantage maintenant.

(2) Can. v. Mansi, t. VIII, col. 727.

(3) *Inst.*, II, VIII.

(4) Cf. D. Bäumer : art. *Invitatorium* dans le *Kirchenlexicon* de Wetzer et Welter.

(5) Nous laissons aux spécialistes le soin de nous dire ce qu'était le chant sacré avant N. B. Père et de son temps. La Règle emploie ordinairement l'expression vague : « dire » les psaumes, « psalmodier » les psaumes et les cantiques ; quelquefois cependant elle est un peu plus explicite : *sex psalmi cum alleluia cantandi* (c. IX) ; *modulatis, ut supra disposuimus, sex psalmis et versu* (c. XI) ; *vespera quotidie quatuor psalmorum*

ment pour la solennité de l'invitatoire que saint Benoît le fait exécuter ainsi : au chapitre XLIII, il recommande de le dire *omnino protrahendo et morose*, afin de donner aux frères tout le temps d'arriver avant le *Gloria* qui le termine et de leur éviter ainsi une satisfaction humiliante.

Nous avons promis d'abandonner au programme du cours de liturgie toutes questions qui lui appartiennent : il faut pourtant, sous peine de laisser indéchiffrées ou mal comprises plusieurs prescriptions de la sainte Règle, dire un mot de la psalmodie ancienne (1). N. B. Père distingue la psalmodie *sine antiphona, in directum*, de celle qui s'exécute *cum antiphona* ; parlons d'abord de la seconde. Elle appartient à ce genre de psalmodie dite alternative, où les voix se répondent, se font écho. Lorsque l'alternance s'établit entre un soliste et le chœur, nous avons la psalmodie responsoriale : elle était d'usage courant aux premiers siècles ; les Pères de l'Église, saint Augustin par exemple, y font souvent allusion. Notre invitatoire est un *psalmus responsorius*, et tout porte à croire que, chez saint Benoît aussi, dire le psaume XCIV *cum antiphona*, c'était non seulement le faire précéder et suivre d'une antienne, mais intercaler un refrain après chaque verset ou groupe de versets. Cette « réponse » du chœur était ordinairement empruntée au psaume lui-même, courte et de mélodie simple.

Ici et pour saint Benoît, l'antienne joue le rôle de réponse. Les liturgistes distinguent, cependant, la psalmodie responsoriale de la psalmodie antiphonée. Même si cette dernière n'est qu'une transformation de la précédente, elle implique à coup sûr des éléments nouveaux et différents ; mais le plus caractéristique n'est peut-être pas, comme on le dit d'ordinaire, l'alternance d'un chœur avec un autre chœur (2). Dans l'antiphonie du quatrième siècle, — quelles que soient d'ailleurs ses origines et la signification primitive du mot facilement équivoque ἀντίφωνος, — la nouveauté consisterait surtout, selon Mgr L. Petit (3), en ce que les refrains intercalaires « ne sont plus tirés du psaume lui-même, mais forgés de toutes pièces ; la nouveauté enfin, c'est qu'on exécute ces refrains, non plus à l'unisson, comme dans la psalmodie responsoriale, mais à l'octave et avec des ritournelles inconnues jusque-là ». D. Cagin avait déjà décrit, dans sa préface au tome VI de la *Paléographie musicale* (4), la révolution liturgique qui s'accomplit « presque simultané-

modulatione canatur (c. XVIII). Pour les leçons, nous ne savons rien : la Règle parle de les « lire », de les « dire », de les « réciter ». Nous savons qu'on « chantait » des répons. Et c'est tout. Voir ce que dit CASSIODORE du chant des psaumes et de l'*Alleluia*, des *jubili*. Cf. BÄUMER, *Histoire du Bréviaire*, t. I, p. 257-260.

(1) L'utilisation de nombreux travaux récents ne dispense pas de recourir à la Préface du B. TOMMASI aux *Responsorialia et Antiphonaria Romanae Ecclesiae*.

(2) On connaissait déjà chez les Juifs des procédés analogues aux modes responsorial et antiphonique.

(3) Article *Antiphone dans la liturgie grecque*, dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*.

(4) Voir aussi, au t. V, l'*Avant-Propos à l'Antiphonaire ambrosien*, p. 29-38.

ment à Constantinople, en Cappadoce, à Jérusalem, à Antioche, à Edesse », puis à Milan chez saint Ambroise, « à propos des mêmes circonstances et sur le même terrain. Partout c'est l'arianisme qu'il s'agit de combattre ». Et il concluait : « Ce qui est nouveau, ce n'est peut-être pas la psalmodie à deux chœurs en elle-même, c'est la psalmodie à deux chœurs populaires... Ce qui est nouveau surtout, c'est la *littérature* hymnodique avec ses antiennes ou ses strophes alternées, avec la doxologie anti-arienne faisant fonction d'ὑπακοή... Ce qui est nouveau enfin, ce qui s'exécute à Milan *secundum morem orientalium partium* (1), comme les *psalmi* et les *hymni*, ce sont les *Vigiliae...* » *Hoc in tempore*, écrivait le notaire et biographe de saint Ambroise, Paulin, *primum antiphonae, hymni ac vigiliae in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt. Cujus celebritatis devotio usque in hodiernum diem non solum in eadem ecclesia verum per omnes pene Occidentis provincias manet* (2).

La liturgie du Mont-Cassin, pour sa part, est probablement tributaire de celle de Milan. Moins mouvementée et moins riche que la Vigile ambrosienne, la Vigile bénédictine l'est plus que celle dont N. B. Père lisait la brève description aux livres II et III des *Institutions* de Cassien. La psalmodie des moines égyptiens est des plus simples : un seul chante le psaume ou toute une série de psaumes (jamais plus de six chacun), pendant que les frères écoutent, assis et silencieux ; de temps en temps tous se lèvent et se prosternent pour une prière secrète, puis un ancien improvise ou récite une oraison : *Unus in medium psalmos Domino cantaturus exsurgit. Cumque sedentibus cunctis,... et in psallentis verba omni cordis intentione defixis undecim psalmos orationum interjectione distinctos contiguis versibus parili pronuntiatione cantasset, duodecimum sub Alleluiae responsione consummans*, etc. (3). Ce n'est même pas la psalmodie responsoriale ; il y a pourtant, au dernier psaume, une « réponse » des auditeurs ; et Cassien signale la préoccupation des moines égyptiens *ut in responsione Alleluiae nullus dicatur psalmus nisi is, qui in titulo suo Alleluiae inscriptione praenotatur* (4). En Palestine et dans d'autres régions de l'Orient, la psalmodie est moins monotone et moins fatigante, encore que tous y collaborent davantage ; la Vigile se déroule en trois actes : *Nam cum stantes antiphona tria concinuerint, humi post haec vel sedilibus humillimis insidentes tres psalmos uno modulante respondent, qui tamen singuli a singulis fratribus vicissim succedentibus sibi praebentur, atque his sub eadem quiete residendi ternas adjiciunt lectiones* (5). Mais Cassien

(1) S. Aug., *Confess.*, l. IX, c. vi-vii. P. L., XXXII, 769-770.
(2) P. L., XIV, 31.
(3) *Inst.*, II, v.
(4) *Inst.*, II, xi. — Dans la *Règle* de S. Pacôme il est fait plusieurs fois allusion à la psalmodie responsoriale : xiv-xviii, cxxvii-cxxviii.
(5) *Inst.*, III, viii. — Voir la Lettre de S. Basile au clergé de Néo-Césarée. P. G., XXXII, 760-765.

considère comme une nouveauté indiscrète l'usage de chanter en une nuit vingt ou trente psaumes : *et hos ipsos antiphonarum protelatos melodiis et adjunctione quarundam modulationum* (1). Les moines d'Orient, au moins ceux du désert, furent longtemps rebelles à l'introduction dans leur liturgie des canons et des tropaires (2).

Saint Benoît, de même que saint Césaire (3), adopte les antiphones, les répons, les hymnes. Chanter les psaumes avec antienne, c'est vraisemblablement intercaler un refrain entre les versets. L'office devenait de la sorte plus solennel, plus long, plus pénible aussi. C'est pourquoi N. B. Père supprime les antiennes aux petites Heures, à moins que la communauté ne soit nombreuse, et à Complies (chap. XVII). Le psaume LXVI, du début de Laudes, les psaumes des petites Heures lorsque la communauté est réduite, et ceux de Complies se disent *directanee*, *in directum*. La psalmodie *in directum* est indiquée aussi dans la liturgie de saint Césaire et de saint Aurélien ; elle existe encore, sous cette même rubrique, dans l'ambrosienne, et consiste en ce que le chœur tout entier l'exécute d'une commune voix et d'un trait (4). Mais, si l'on s'en tient au texte de la Règle, elle est simplement une psalmodie dépourvue d'antiennes, sans qu'il soit possible de déterminer son mode d'exécution (5). Il n'est pas même sûr, selon la judicieuse remarque de D. Calmet, que les psaumes inscrits *cum antiphonis* fussent chantés à deux chœurs. Il est possible que le mode responsorial, usité chez les Pères d'Orient et que nous retrouvons chez saint Aurélien peu après saint Benoît, ait été conservé par celui-ci. Peut-être tous les moines capables de remplir dignement cet office et autorisés par l'Abbé chantaient-ils les psaumes, à tour de rôle, seuls ou groupés en « schola », le chœur répétant l'antienne qu'avait d'abord chantée le soliste ou la « schola » (6) : *Psalmos autem, vel antiphonas, post Abbatem, ordine suo, quibus jussum fuerit, imponant. Cantare autem aut legere non praesumat, nisi qui potest ipsum officium implere,*

(1) *Inst.*, II, II. Que représente au juste pour Cassien ce mot « antiphone »? (Cf. aussi *Inst.*, II, VIII.) Chez les anciens il désigne tantôt un chant en octaves, tantôt le mode alternant, tantôt le psaume lui-même ou le centon exécuté selon ce mode, avec ou sans intercalation d'un refrain, tantôt le refrain, etc. Voir la *Peregrinatio ad loca sancta*, dont nous pouvons appeler l'auteur EUCHERIA, jusqu'à meilleure information.

(2) Cf. E. BOUVY, *Poètes et mélodes*, p. 234 et suiv.

(3) *Reg. ad mon.*, XXI. Cf. surtout : *Reg. monasterii sanctae Caesariae*, XI. *Acta SS.*, XII Januarii (HOLSTENIUS n'a pas donné un texte aussi complet). Le *cursus* indiqué ici est celui de Lérins ; la *Règle* de S. AURÉLIEN donne à peu près le même. Le P. BLUME (*Der Cursus* S. Benedicti Nursini *und die liturgischen Hymnen des* 6-9 *Iahrhunderts*..., p. 35-39) cite ce *cursus* de Lérins d'après le manuscrit 28118 de Munich.

(4) Cf. TOMMASI, *op. cit.*

(5) En tout cas, la psalmodie *in directum* n'est pas la simple récitation *recto tono*, comme D. CALMET en demeurait « persuadé », en dépit de Tommasi (Comment. sur le chap. XII).

(6) Des usages analogues existent encore aujourd'hui dans la liturgie des Grecs. Cf. D. PLACIDE DE MEESTER, *Voyage de deux Bénédictins aux monastères du Mont Athos*, p. 256-257.

ut aedificentur audientes (chap. XLVII ; voir aussi le chap. LXIII). Il est dit ailleurs de l'excommunié de la table commune : *Ut in oratorio psalmum aut antiphonam non imponat, neque lectionem recitet, usque ad satisfactionem* (chap. XXIV) (1). On ne saurait objecter que l'expression *imponere* a, comme chez nous, le sens d' « imposer » les premiers mots ou les premières notes : car saint Benoît lui-même, au chapitre XLIV, lui donne une acception moins restreinte : *Psalmum aut* lectionem *vel aliud quid non praesumat in oratorio imponere.*

Quant aux répons, N. B. Père distingue le *breve responsorium* du répons prolixe faisant suite aux longues leçons, et assez étendu lui-même pour qu'on puisse, au besoin, l'abréger, si les frères se sont levés en retard (chap. XI). Le répons prolixe est, ou bien un véritable *psalmus responsorius* à mélodie plus ornée, ou bien une *historia* de style scripturaire ou ecclésiastique ; son exécution demande probablement une compétence spéciale : mais tout ce que nous apprend la Règle, c'est qu'un « chantre » y intervient.

Inde sequatur Ambrosianum : c'est l'hymne, empruntée à saint Ambroise et à la liturgie milanaise (2). Sans se poser la question d'authenticité, N. B. Père parle selon l'usage courant. Le grand évêque avait obtenu pour l'hymne droit de cité pour ainsi dire dans l'Église occidentale. A l'aurore même du christianisme, dans les épîtres de saint Paul par exemple (Rom., xiii, 11-12 ; Ephes., v, 14 ; I Timoth., iii, 16 ; II Timoth., ii, 11-13), il y a des traces visibles de ces hymnes spirituelles dans lesquelles s'épanouit librement l'effusion des dons de l'Esprit-Saint. Mais les hérétiques abusèrent de ce procédé très populaire pour semer partout leurs erreurs ; il fallut administrer un contre-poison, et la littérature catholique s'enrichit d'œuvres admirables. Pourtant l'Église romaine, sans doute toujours soucieuse du danger, se montra d'abord très réservée à l'égard des hymnes et ne les admit officiellement dans sa liturgie que longtemps après saint Benoît.

Deinde sex Psalmi cum Antiphonis. Quibus dictis, dicto Versu, benedicat Abbas, et sedentibus omnibus in scamnis, legantur vicissim a fratribus in codice super analogium tres Lectiones, inter quas tria Responsoria canantur. Duo Responsoria sine « Gloria »

(1) Nous ne saurions tirer un renseignement précis sur la psalmodie bénédictine de ce texte du chap. xliii : *Non praesumat sociari* choro psallentium *usque ad satisfactionem.*

(2) Consulter : C. Blume, *Der Cursus* S. Benedicti Nursini *und die liturgischen Hymnen des* 6-9 *Iahrhunderts.* C. R. dans la *Rev. Bénéd.*, 1908, p. 367-374 ; 1911, p. 362-364.

dicantur. Post tertiam vero Lectionem, qui cantat, dicat « Gloria »; quam dum incipit cantor dicere, mox omnes de sedilibus surgant ob honorem et reverentiam sanctissimae Trinitatis. Codices autem legantur in Vigiliis, tam veteris Testamenti, quam novi, divinae auctoritatis; sed et expositiones earum, quae a nominatissimis et orthodoxis et catholicis Patribus factae sunt.

La psalmodie est la partie essentielle de l'office. Comme l'office férial est divisé en deux nocturnes, on attribue à chacun d'eux six des douze psaumes qui, traditionnellement, selon la coutume de l'Orient et d'après des indications angéliques (1), devaient être récités chaque nuit. Le verset et sa réponse, brèves acclamations du soliste et du chœur, ravivent l'esprit de prière et servent de transition entre la psalmodie et les lectures.

La synagogue unissait, elle aussi, les lectures à la psalmodie; on lisait d'abord la Loi, puis les Prophètes; enfin le personnage le plus qualifié donnait une homélie : le Seigneur le fit quelquefois (Luc., iv, 16 sq.). L'Église chrétienne adopta une disposition analogue : Ancien Testament, Actes ou Épîtres, Évangile et prédication lue ou parlée. Nous retrouvons les trois leçons à l'Avant-Messe de certains jours, dans notre Missel romain; et nous nous souvenons que l'Avant-Messe est peut-être un vestige de l'antique Vigile. A l'Avant-Messe comme à la Vigile on lisait aussi parfois les lettres de saints évêques, tels que saint Clément de Rome, les lettres des Églises, la Passion des martyrs au jour de leur *natalis*. Sans rechercher ici quelle part d'initiative eut N. B. Père dans le choix des lectures et la fixation de leur ordre (2), constatons simplement que saint Benoît prescrit de lire l'Ancien Testament, le Nouveau et les commentaires autorisés des Pères. Il ne nous dit point si les trois leçons de la Vigile férialе sont empruntées à ces trois sources et dans cet ordre; le chapitre XI nous apprendra seulement que les leçons du troisième nocturne, le dimanche, appartiennent au Nouveau Testament et que la solennelle lecture de l'Évangile vient en dernier lieu.

(1) Cass., *Inst.*, II, v.

(2) Cassien dit que les moines d'Égypte font suivre le chant des douze psaumes, aux offices du soir et de la nuit, de deux leçons, l'une de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament (*Inst.*, II, iv). *In die vero sabbati vel dominico utrasque de novo recitant Testamento, id est unam de Apostolo vel Actibus Apostolorum et aliam de Evangeliis; quod etiam totis Quinquagesimae diebus faciunt hi, quibus lectio curae est seu memoria Scripturarum* (*Ibid.*, vi). En Palestine on récite trois leçons (III, viii. — Voir les notes de l'éditeur D. Gazet).

Nous ne savons pas davantage dans quelle mesure était laissé à l'Abbé le soin de déterminer les lectures. La tradition et l'usage avaient depuis longtemps, semble-t-il, assigné aux principales périodes liturgiques des péricopes scripturaires appropriées, et ce sont parfois les mêmes lectures que maintenant (1). D'autre part, les Actes des martyrs devaient être lus le jour de leur fête ; au chapitre XIV, N. B. Père demande qu'aux fêtes des saints et dans toutes les solennités on dise les psaumes, les antiennes et les leçons *ad ipsum diem pertinentes*. Plus de liberté sans doute était laissée à l'Abbé relativement aux écrits des Pères. Saint Benoît lui recommande de ne faire lire comme Écriture sainte que les livres authentiques et canoniques, et de choisir, parmi les Pères les plus connus, ceux qui sont orthodoxes et catholiques. Le bien premier est celui de la foi ; à une époque où les manuscrits étaient rares et où la critique l'était aussi, les doctrines perverses ou douteuses pouvaient facilement se servir des lectures ecclésiastiques pour se glisser dans les âmes. D'autant qu'à l'origine, et en dehors d'un jugement formel rendu par l'Église, c'était le fait d'être lus assidûment dans les assemblées du culte qui préjugeait l'authenticité et l'orthodoxie des livres eux-mêmes. Le fameux décret dit du pape Gélase sur les lectures publiques (2) est peut-être contemporain de N. B. Père. A son époque on lisait surtout saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, même Origène.

Dicto versu, benedicat Abbas. Le lecteur demandait au président du chœur licence de se faire entendre et sollicitait par son entremise la bénédiction de Dieu (3) ; notre formule est très ancienne. Smaragde cite un texte de bénédiction : *Precibus omnium sanctorum suorum salvet et benedicat nos Dominus, — vel aliam aliquam hujusmodi benedictionem.* On ne distinguait pas encore l'absolution de la bénédiction. Il semble que l'Abbé ne donnait pas trois bénédictions, mais une seule (4), dont étaient censés bénéficier les trois lecteurs qui se succédaient au pupitre, au légile (*analogium* ne désigne pas seulement l'ambon). Saint Benoît dit formellement que les frères lisent à tour de rôle, afin sans doute de ne pas se fatiguer. Les leçons, en effet, étaient alors beaucoup plus copieuses qu'elles ne le sont aujourd'hui : saint Césaire parle de « trois feuillets (5) ». Et cet usage dura de longs siècles. « Dans l'Ordre de Cluny, dit D. Calmet (6), on

(1) Cf. *Paléographie musicale*, t. V, p. 111, note. — D. Bäumer, *Hist. du Bréviaire*, l. II, c. iv, § V : Leçons. T. I, p. 380 sq. — D. Baudot, *les Evangéliaires ; les Lectionnaires.*

(2) Thiel, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae*, t. I, p. 454 sq. — Cf. Ernst von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum* (Leipzig, 1912). — D. J. Chapman, *On the Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (*Revue Bénédictine*, 1913).

(3) Cf. Grancolas, *Commentaire historique sur le Bréviaire Romain*, t. I, p. 207.

(4) Au chap. xi saint Benoît ne parle de la bénédiction qu'avant les leçons du troisième nocturne, mais il est permis de croire qu'elle était donnée aussi avant les lectures des deux premiers.

(5) *Reg. ad mon.*, xx.

(6) Comment. sur le chap. viii.

lisait toute la Genèse dans la semaine de la Septuagésime et tout Isaïe dans six jours de férie. Saint Udalric raconte qu'un religieux, qui faisait le signe pour finir les leçons, fut accusé en chapitre de les avoir trop abrégées parce qu'il n'avait fait lire que l'Épître aux Romains dans deux jours de férie. Le B. Jean de Gorze (1) lut un jour tout Daniel pour une seule leçon. » L'étendue des leçons variait selon la longueur des nuits et dépendait de la volonté du président et des coutumes (2). Il ne fallait pas songer à les réciter de mémoire, comme on pouvait le faire pour les psaumes : aussi N. B. Père mentionne-t-il le *codex* placé sur le pupitre.

Chez saint Césaire et saint Aurélien, le lecteur s'asseyait. Saint Benoît dit seulement que tous les frères sont assis sur les bancs, *in scamnis*, pendant les leçons (sauf pendant celle de l'Évangile : chap. XI) et pendant les répons, sauf au *Gloria*. Cela nous laisse entendre que la psalmodie avait lieu debout : on priait ainsi chez les premiers chrétiens ; et les commentateurs remarquent que saint Benoît emploie ordinairement le mot *stare* pour parler de la posture ordinaire des moines au chœur : *sic stemus ad psallendum...; post Abbatem stare...; in choro standum...; ultimus omnium stet.* Et si N. B. Père ne prescrit pas de se lever pendant le *Gloria* des psaumes, c'est qu'on est déjà debout. Actuellement encore, les moines grecs ne s'assoient que pendant les lectures ; et nous-mêmes, nous sommes censés debout, même lorsque nous bénéficions de la « miséricorde » de nos stalles. Nous ignorons comment finissaient les lectures. Quelques siècles après saint Benoît, nous constatons qu'en certaines églises celui qui préside fait cesser le lecteur en disant : *Tu autem* (s. e. *siste*) ; celui-ci répond : *Domine, miserere nobis*, et le chœur : *Deo gratias.*

Nous avons parlé déjà des répons faisant suite naturelle aux leçons, *lectiones cum responsoriis suis*, et dont le dernier se termine par le *Gloria.* Notons ce que dit N. B. Père de la dévotion des moines envers la sainte Trinité, et veillons à ce que nos inclinations profondes soient autre chose que des mouvements mécaniques. Saint Benoît recommande seulement de se lever ; mais les inclinations, les génuflexions, les prostrations ont existé de tout temps dans l'Église ; N. B. Père n'a point songé à écrire un cérémonial complet (au chap. L il est question de fléchir les genoux).

Post has vero tres Lectiones cum Responsoriis suis, sequantur reliqui sex Psalmi cum « Alleluia » cantandi. Post hos Lectio Apostoli sequatur, ex

(1) *Acta SS.*, Febr., t. III, p. 705.
(2) Cf. Udalr, *Consuet. Clun.*, l. I, c. I.

corde recitanda, et Versus, et supplicatio Litaniae, id est, « Kyrie eleison ». Et sic finiantur Vigiliae nocturnae.

On ne laissait pas d'intervalle entre les nocturnes ; mais, aussitôt le premier terminé, on chantait les six autres psaumes, non plus avec antienne, mais avec *Alleluia*. Nous avons rencontré chez Cassien cet emploi de l'*Alleluia*. Il est probable que chez saint Benoît on le répétait, comme une antienne, au cours du psaume. Vient ensuite une leçon empruntée à l'apôtre saint Paul, assez brève pour qu'on puisse la réciter de mémoire ; et, après le verset, la supplication litanique, c'est-à-dire, explique saint Benoît, le *Kyrie eleison* (1). Mais le *Kyrie*, plusieurs fois répété, n'était que le début de toute une série d'invocations pressantes qui terminaient, dans les premiers siècles, les principales fonctions liturgiques : ce sont les *capitella* dont parlent par exemple le concile d'Agde de 506, les Règles de saint Césaire et de saint Aurélien, ce sont les *preces feriales* conservées au Bréviaire romain. Encore que saint Benoît ne parle pas ici du *Pater*, il est bien probable qu'on le récitait, et tout bas (voir le chap. XIII) : il faisait partie de la litanie. Selon beaucoup de commentateurs et de liturgistes, N. B. Père sous-entendrait aussi la collecte traditionnelle, et c'est avec elle seulement que se seraient achevées les Vigiles de la nuit, comme du reste toutes les Heures : nous aurons l'occasion d'y revenir.

(1) Le concile de Vaison de 529 (can. III. MANSI, t. VIII, col. 727) décrète : *Ut Kyrie eleison frequentius cum grandi affectu et compunctione dicatur,... ad Matutinos et ad Missas et ad Vesperam.*

CHAPITRE X

COMMENT CÉLÉBRER EN ÉTÉ L'OFFICE DE NUIT

QUALITER AESTATIS TEMPORE AGATUR NOCTURNA LAUS. — A Pascha autem usque ad Kalendas Novembris, ut supra dictum est, omnis psalmodiae quantitas teneatur : excepto quod Lectiones in codice, propter brevitatem noctium, minime legantur, sed pro ipsis tribus Lectionibus una de veteri Testamento memoriter dicatur, quam breve Responsorium subsequatur, et reliqua omnia ut dictum est impleantur, id est, ut numquam minus a duodecim Psalmorum quantitate ad Vigilias nocturnas dicatur, exceptis tertio et nonagesimo quarto Psalmo.

Il s'agit toujours de la Vigile férial; mais nous sommes maintenant en été, de Pâques à novembre. Les nuits sont plus courtes. Elles peuvent sans doute encore suffire à la psalmodie, même intercalée d'antiennes; mais l'aurore vient trop tôt pour qu'on ait le loisir des longues lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament et des traités des Pères; et il ne faut songer ni à retarder les Laudes, qui demeurent fixées au point du jour, ni à prélever indiscrètement sur le temps du sommeil. Ce n'est donc pas sur la psalmodie qu'on fera porter les retranchements nécessaires; elle s'adresse plus directement à Dieu, elle est la part formelle de la prière. On remplacera les trois leçons du premier nocturne par une seule leçon, empruntée à l'Ancien Testament, récitée de mémoire, très courte par conséquent. Au lieu des trois grands répons, on n'en chantera qu'un seul et plus bref. Tout se passe encore aujourd'hui comme saint Benoît l'a prescrit.

La deuxième partie de l'office est exactement la même qu'en hiver : six psaumes avec *Alleluia* comme antienne. Il n'y a d'ailleurs de différence entre l'office d'été et celui d'hiver qu'au point de vue des lectures et des

répons. N. B. Père insiste pour que l'on ne récite jamais moins des douze psaumes prescrits par la tradition sainte ; et, afin de prévenir toute méprise, il rappelle que les psaumes III et XCIV ne sont pas comptés dans cette série des douze psaumes de l'office nocturne.

CHAPITRE XI

COMMENT IL FAUT CÉLÉBRER LES VIGILES DU DIMANCHE

QUALITER DOMINICIS DIEBUS VIGILIAE AGANTUR. — Dominico die temperius surgatur ad Vigilias, in quibus Vigiliis teneatur mensura, id est, modulatis, ut supra disposuimus, sex Psalmis, et Versu, residentibus cunctis disposite et per ordinem in subselliis, legantur in codice, ut supra diximus, quatuor Lectiones cum Responsoriis suis, ubi tantum in Responsorio quarto dicatur a cantante « Gloria »; quam dum incipit, mox omnes cum reverentia surgant.

La liturgie des Vigiles dominicales méritait un chapitre spécial; cet office est, comme il convient, le plus solennel et le plus complet; sa distribution interne reste la même toute l'année, sans distinction d'été ni d'hiver, dira saint Benoît. Le dimanche, on se lèvera plus tôt que sur semaine, à raison de la longueur de la Vigile; et c'est en été surtout qu'il faudra anticiper le réveil, si l'on veut être en mesure de commencer Laudes à l'aurore, *incipiente luce*. Comme il n'y a pas ce jour-là de travail manuel, les moines peuvent donner davantage à la prière et supporter la fatigue de plus longues veilles.

N. B. Père ne revient pas sur les portions préparatoires de l'office. Aux Vigiles du dimanche, dit-il, « on gardera la mesure ». Il ne s'agit pas ici de discrétion, pas davantage de la mesure qui suit, mais bien de celle qui a été précédemment fixée pour le premier nocturne de la Vigile férialе. C'est-à-dire, explique saint Benoît, qu'on « modulera », comme il a été dit plus haut, six psaumes (avec leurs antiennes, naturellement) et le verset. Puis tous s'assiéront sur les bancs, à leur rang et en bon ordre, et les lectures commenceront. Elles se feront au pupitre, sur le livre, et par les frères à tour de rôle, *ut supra diximus*. Mais il y a, cette fois, quatre

leçons avec leurs répons respectifs. C'est au quatrième répons seulement, et non plus au troisième, que le chantre ajoute *Gloria* et que tous se lèvent aussitôt avec respect. Saint Benoît ne dit pas à quelle source on puisait les leçons, mais il est permis de conjecturer que c'était à l'Écriture, peut-être à l'Ancien Testament.

> Post quas Lectiones sequantur ex ordine alii sex Psalmi cum Antiphonis, sicut anteriores, et Versus. Post quos iterum legantur aliae quatuor Lectiones cum Responsoriis suis, ordine quo supra.

Le second nocturne suit sans intervalle le premier et débute par le chant de six nouveaux psaumes, pris à la suite dans le Psautier. Ils ont leurs antiennes, comme les précédents, à la différence des psaumes du second nocturne férial, qui sont chantés *cum Alleluia.* Après le verset, quatre autres leçons avec leurs répons, *ordine quo supra*, à la manière indiquée plus haut, c'est-à-dire avec un *Gloria* à la fin du quatrième, tous les moines s'étant levés. Ces leçons sont empruntées probablement aux Pères de l'Église.

> Post quas iterum dicantur tria Cantica de Prophetis (1), quae instituerit Abbas ; quae Cantica cum « Alleluia » psallantur. Dicto etiam Versu, et benedicente Abbate, legantur aliae quatuor Lectiones de novo Testamento, ordine quo supra.

Il y a un troisième nocturne. Mais, afin de ne pas dépasser le nombre sacré des douze psaumes, c'est aux cantiques prophétiques de l'Ancien Testament que N. B. Père demande la matière de la psalmodie. L'Abbé les choisira à son gré, soit parmi tous ceux de la Bible, soit parmi ceux dont les liturgies font usage. Car l'usage de ces cantiques est bien antérieur à saint Benoît, sinon chez les moines, du moins dans beaucoup d'églises d'Orient, dans celles de Milan, de Rome, etc. L'antienne *Alleluia* accompagne les cantiques ; elle est donc toujours réservée pour le dernier acte de la psalmodie. On dit le verset ; l'Abbé bénit le lecteur, comme il

(1) Saint Benoît a probablement écrit *de Prophetarum, de Evangelia* (de même aux chap. XII, XIII, XVII). *Sic omnes fere codices antiqui : hi erant tituli voluminum S. Scripturarum* (D. BUTLER, *op. cit.*, p. 133).

l'a béni deux fois déjà peut-être, au commencement des lectures de chaque nocturne ; puis on lit quatre leçons du Nouveau Testament (Actes ou Épîtres), avec leurs répons et le *Gloria* au quatrième : *ordine quo supra.*

> Post quartum autem Responsorium, incipiat Abbas Hymnum « Te Deum laudamus ». Quo dicto, legat Abbas lectionem de Evangelio, cum honore et tremore stantibus omnibus. Qua perlecta, respondeant omnes : « Amen ». Et subsequatur mox Abbas Hymnum « Te decet laus ». Et data benedictione incipiant Matutinos.

C'est la solennelle conclusion de l'office de nuit. L'Abbé entonne le *Te Deum* (1). L'ordre des lectures adopté par saint Benoît était admirable ; c'était en passant par l'Ancien Testament, par les Pères, par les écrits apostoliques, qu'on arrivait finalement à l'Évangile, à la voix même de Notre-Seigneur Jésus-Christ, au point culminant de l'office. Tout le monde était debout, une crainte religieuse planait sur toute l'assistance : *cum honore et tremore stantibus omnibus.* L'Abbé, parce qu'il tient dans le monastère la place du Christ, lisait lui-même la parole du Christ. Mais, s'il lisait seul, la communauté s'associait à lui dans l'unanime profession de foi par laquelle se terminait la lecture. Des liturgistes pensent que le passage évangélique choisi était celui-là même qui était propre au dimanche ou à la fête et que l'on chantait à la Messe du jour.

Aussitôt l'Évangile terminé, l'Abbé entonne l'hymne *Te decet laus;* on la trouve au livre VII des *Constitutions Apostoliques.* Mais quelle est cette « bénédiction » dont parle ensuite N. B. Père? Nous savons, par des documents tels que les *Constitutions Apostoliques* et la *Peregrinatio Eucheriae*, que les principaux offices liturgiques s'achevaient par des litanies et prières pour tous les besoins des fidèles, par une oraison de l'évêque, accompagnée ou suivie de sa bénédiction, enfin par la formule du renvoi. Les textes de saint Benoît rappellent tous ces usages. Parlant de la conclusion des offices, il mentionne tantôt la *supplicatio litaniae, id est Kyrie eleison* (IX, XIII), les *litaniae* (XII) ; tantôt simplement la *bénédiction* (XI) ; tantôt *Kyrie eleison et missae sint* (XVII) ; tantôt *litaniae et Oratio dominica et fiant missae* (*ibid.*) ; pour Complies enfin : *Kyrie eleison et benedictio et missae fiant* (*ibid.*) ; au chapitre LXVII, il écrit : *Et semper ad orationem ultimam operis Dei commemoratio omnium absen-*

(1) Sur l'histoire du *Te Deum*, voir le travail de D. Cagin, *Te Deum ou Illatio?*

tium fiat. N. B. Père fait allusion à des rites connus et ne croit pas nécessaire de préciser davantage. Peut-être entend-il désigner la conclusion tout entière d'un office lorsqu'il rappelle seulement l'un des éléments qui la composent, la litanie, par exemple, ou la bénédiction ; à moins que pour saint Benoît la bénédiction qui termine la Vigile ne soit simplement une collecte, ou un *Benedicamus Domino* développé (1). Quant au terme *missa*, il a chez les anciens des significations multiples, encore que très apparentées ensemble : il signifie le congé donné aux fidèles, la formule de ce congé, l'ensemble des prières par lesquelles s'achève une fonction liturgique, l'office canonial lui-même, la Messe enfin. N. B. Père, comme Cassien, prend le mot *missae* selon des acceptions diverses (2) : tantôt il est synonyme de *completum est*, tantôt peut-être des prières qui terminent l'office, tantôt enfin du saint sacrifice de la Messe (chap. XXXV, XXXVIII et LX) (3).

Et data benedictione incipiant Matutinos, en ménageant d'ailleurs entre l'office de nuit et le premier office de jour le *parvissimum intervallum* dont il est parlé au chapitre VIII. Même le dimanche, et en toute saison, les moines peuvent alors sortir un instant, comme le laisse clairement entendre le début du chapitre XIII : *Diebus privatis... sexagesimus sextus psalmus dicatur sine Antiphona in directum, subtrahendo modice, sicut in Dominica, ut omnes occurrant ad quinquagesimum.*

> Qui ordo Vigiliarum omni tempore, tam aestatis quam hiemis, aequaliter in die Dominico teneatur : nisi forte (quod absit) tardius surgatur, quia tunc aliquid de Lectionibus breviandum est, aut Responsoriis. Quod tamen omnino caveatur, ne proveniat. Quod si contigerit, digne inde satisfaciat Deo in oratorio, per cujus evenerit neglectum.

Tout est clair, grâce aux explications qui précèdent. La distribution de la Vigile dominicale reste invariable en été comme en hiver. On se lève

(1) D. Placide de Meester émet l'hypothèse que cette bénédiction, comme celle qui précède les lectures, soit une formule de louange, de bénédiction à Dieu, une acclamation analogue à celles par lesquelles, dans le rit grec, débutent certains offices ou qui forment transition entre deux parties d'un même office (*L'office décrit dans la Règle bénédictine et l'office grec : Echos d'Orient*, 10e année, nº 67, novembre 1907, p. 342-344).

(2) Voir D. Calmet, Comment. sur le chap. xvii.

(3) Cf. D. Baumer, *Ein Beitrag zur Erklärung von Litaniae und Missae in capp.* 9-17 *der heiligen Regel* (dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden*, 1886, t. II, p. 285 sq.). — Chez S. Césaire et S. Aurélien *missa* a encore le sens de lecture, de leçon.

assez tôt pour que l'office puisse se dérouler avec dignité et intégralement jusqu'au jour ; il doit être achevé avant l'aurore. La quantité des lectures elles-mêmes est déterminée d'avance, au moins d'une façon générale, par la coutume et par la volonté de l'Abbé. Postérieurement à saint Benoît, nous voyons le chantre ou tout autre personnage compétent prévoir ces lectures ; quelques-uns marquent sur le manuscrit le commencement et la fin des leçons au moyen d'une goutte de cire ou par un coup d'ongle ; ou bien le supérieur apprécie lui-même, séance tenante, la mesure qui convient ; puis il impose silence au lecteur par un procédé quelconque, par le *Tu autem* dont nous avons parlé, voire *sono gutturis*, comme le faisait Charlemagne (1).

N. B. Père ne prévoit qu'une circonstance où il y aurait lieu de retrancher quelque chose à la quantité normale des leçons et des répons, mais non pas de la psalmodie ou des autres pièces : c'est le cas où le signal du lever aurait été donné trop tard (2). Le dimanche obligeant à se lever plus tôt, c'était ce jour-là aussi que l'erreur pouvait le plus facilement se commettre. Mais saint Benoît demande qu'on veille soigneusement à ce qu'un aussi grave désordre ne se produise jamais ; et il astreint à une satisfaction publique, dans l'oratoire, celui dont la négligence aurait frustré le Seigneur d'une part de la prière commune.

(1) *De gestis Caroli Magni*, l. I, c. VII. P. L., XCVIII, 1376.

(2) Une décision analogue à celle de saint Benoît est indiquée par S. CÉSAIRE : *Si vero evenerit ut tardius ad vigilias consurgant, singulas paginas, aut quantum Abbatissae visum fuerit, legant; in cujus potestate erit, ut quando signum fecerit, quae legit, sine mora consurgat* (*Reg. monasterii sanctae Caesariae*, *Acta SS.*, Jan. t. I, p. 736). — Selon les *Us* de Cîteaux, si l'on s'est levé trop tôt, le chantre doit faire prolonger la douzième leçon.

CHAPITRE XII

COMMENT CÉLÉBRER LA SOLENNITÉ DES MATINES

Qualiter Matutinorum solemnitas (1) agatur. — In Matutinis Dominico die, in primis dicatur sexagesimus sextus Psalmus sine Antiphona in directum; post quem dicatur quinquagesimus cum « Alleluia ». Post quem dicatur centesimus decimus septimus, et sexagesimus secundus; deinde Benedictiones et Laudes; Lectio de Apocalypsi una ex corde, et Responsorium, et Ambrosianum, et Versus, et Canticum de Evangelio, et Litaniae; et completum est.

Il s'agit, dans ce chapitre, de l'office matutinal, le dimanche; dans le suivant, du même office les jours de férie; et le titre du chapitre XII n'est exact que si l'on réunit en un les deux chapitres, comme semble nous y inviter le début du XIIIe : *Diebus autem.* Nous savons déjà que ce qui s'appelle chez les anciens Matines, s'appelle Laudes chez nous. L'institution de cet office est antérieure de plusieurs siècles à saint Benoît; c'est l'heure glorieuse où la lumière triomphe des ténèbres, l'heure de la résurrection du Seigneur. Les Laudes sont le complément normal de la Vigile; peut-être en sont-elles un dédoublement; il semble du moins qu'à l'origine elles n'en étaient pas séparées. Chez saint Benoît lui-même, sauf aux féries d'hiver et en dépit du *parvum intervallum* des autres jours, la soudure des deux offices est réelle : *et data benedictione incipiant Matutinos* (2). Et, en tout temps, la préparation à l'office des Laudes est fort courte : peut-être ne comprend-elle pas même le *Deus in adjutorium* (3), et consiste-t-elle simplement dans l'exécution un peu

(1) *Solemnitas*, ici comme chez Cassien (*Inst.*, II, x; III, iv, v, vi, etc), est simplement synonyme de synaxe, d'office.

(2) Cf. Cass., *Inst.*, III, iv. On trouve aussi cette jonction des nocturnes et du *Matutinum* dans l'ancien rit ambrosien : D. Cagin, *Te Deum ou Illatio?* p. 417.

(3) N'oublions pas cependant que N. B. Père ne donne pas toujours tous les détails des rubriques et qu'il abrège quelquefois. Voir le commentaire du chap. xliii, p. 330.

lente du psaume LXVI, sans antienne, *in directum* (1), — *ut omnes occurrant ad quinquagesimum*, dira saint Benoît au chapitre suivant.

Le *Miserere*, le psaume de la confession des péchés, joue un peu ici le rôle de l'invitatoire ; avant de chanter l'apparition de la pure lumière et d'offrir au Seigneur une louange détaillée pour tous ses bienfaits, l'âme a besoin de se purifier et de reconnaître que Dieu tout seul peut la faire sortir de sa nuit (2). Nous savons par saint Basile que ce psaume se récitait déjà de son temps à la même heure : *Die jam illucescente, omnes simul velut ex uno ore et uno corde psalmum confessionis Domino concinunt, propria sibi unusquisque verba poenitentiae facientes* (3). Saint Benoît veut qu'on le dise avec *Alleluia* comme antienne, et peut-être disait-on aussi l'*Alleluia* au cours des psaumes suivants. Vient ensuite le grand psaume de la résurrection, le CXVII^e : *Confitemini Domino quoniam bonus*, indiqué aussi pour Laudes dans la Règle de saint Césaire *ad monachos* (4). Puis le psaume LXII : *Deus, Deus meus, ad te de luce vigilo*, tout désigné pour l'office matutinal, et dont saint Benoît n'a eu qu'à emprunter l'usage aux liturgies monastiques et autres. Même remarque pour le cantique *Benedicite*, les « bénédictions », comme disent saint Benoît et saint Césaire, et pour les *laudes* (psaumes CXLVIII, CXLIX, CL) (5).

On récite par cœur une seule leçon, tirée de l'Apocalypse. Ensuite un répons, sans doute un répons bref, l'hymne ambrosienne, le verset, et le cantique de l'Évangile, c'est-à-dire le *Benedictus*, choisi surtout à cause des derniers versets : *Visitavit nos Oriens ex alto, illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent* (6). Enfin les « litanies », c'est-à-dire le *Kyrie eleison* et l'ensemble des formules de conclusion ; et c'est tout, c'est le renvoi.

(1) Chez S. CÉSAIRE aussi, l'office du matin commence par un *directaneum* (*Reg. ad mon.*, XXI). Noter dans cette liturgie et ailleurs la présence du *Te Deum* et du *Gloria in excelsis* à la fin de Laudes.

(2) Selon D. CALMET, le *Miserere* a pu être choisi à cause des mots : *Domine, labia mea aperies*, ou à cause de ceux-ci : *exultabunt ossa humiliata* qui rappellent la résurrection.

(3) *Epist. ad clericos Neocaesarienses*, S. P. G., XXXII, 763-764. — Cf. CASS., *Inst.*, III, VI.

(4) Cap. XXI.

(5) Cf. CASS., *Inst.*, III, VI.

(6) « On croit généralement de nos jours, et pour de bonnes raisons, que le *Magnificat* a été introduit aux Vêpres, comme le *Benedictus* aux Laudes, par saint Benoît » (BÄUMER, *Hist. du Bréviaire*, t. I, p. 253). Cf. cependant D. CABROL, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Cantiques évangéliques*.

CHAPITRE XIII

COMMENT CÉLÉBRER LES MATINES AUX JOURS DE FÉRIE

PRIVATIS DIEBUS QUALITER MATUTINI AGANTUR. — Diebus autem privatis Matutinorum solemnitas ita agatur, id est, sexagesimus sextus Psalmus dicatur sine Antiphona in directum, subtrahendo modice, sicut in Dominica, ut omnes occurrant ad quinquagesimum, qui cum Antiphona dicatur.

Les jours de la semaine où il n'y a pas de fête de saints (1), les jours de simple férie, l'office matutinal se célébrera comme il suit. On dira sans antienne *in directum*, mais assez lentement, comme le dimanche, le psaume LXVI. De la sorte, tous les frères seront rentrés au chœur pour le L^e^, qui appartient à la psalmodie solennelle et se dit non plus avec *Alleluia* mais avec une antienne spéciale. Ces deux psaumes, ainsi que les *laudes* dont parle plus loin saint Benoît, constituent la portion invariable de la psalmodie. Voici maintenant la portion variable.

Post quem alii duo Psalmi dicantur, secundum consuetudinem, id est, secunda feria, quintus, et trigesimus quintus. Tertia feria, quadragesimus secundus, et quinquagesimus sextus. Quarta feria, sexagesimus tertius, et sexagesimus quartus. Quinta feria, octogesimus septimus, et octogesimus nonus. Sexta feria, septuagesimus quintus, et nonagesimus primus. Sabbato autem, centesimus quadragesimus

(1) On trouve aussi l'expression *diebus privatis* dans l'*Ordo psalmodiae Lirinensis*.

secundus, et Canticum Deuteronomii, quod dividatur in duas « Glorias ».

Chaque jour, après le *Miserere*, on dira deux psaumes « selon la coutume ». Quelle est cette coutume? Une coutume monastique? celle qui avait eu cours jusqu'alors au Mont-Cassin? la coutume des églises de la région? la coutume ambrosienne, ou celle de Rome, dont il sera question à propos des cantiques? Nous ne pouvons le savoir. Nous ne voyons pas bien non plus si N. B. Père a emprunté à cette coutume non seulement l'usage des deux psaumes, mais encore leur désignation. Il est probable pourtant qu'il a accepté, et tel quel, ce choix des onze psaumes, pris çà et là dans le Psautier. Mais quelle fut à l'origine la raison déterminante d'un pareil choix (1)? Pour la seconde férie, le ve : *Verba mea*, et le XXXVe : *Dixit injustus;* pour la troisième férie, le XLIIe : *Judica me, Deus*, et le LVIe : *Miserere mei, Deus, miserere mei;* pour la quatrième férie, le LXIIIe : *Exaudi, Deus, orationem meam*, et le LXIVe : *Te decet hymnus;* pour la cinquième férie, le LXXXVIIe : *Domine, Deus salutis meae*, et le LXXXIXe : *Domine, refugium factus es nobis;* pour la sixième férie, le LXXVe : *Notus in Judaea Deus*, et le XCI^e^ : *Bonum est confiteri Domino;* pour le samedi, le CXLII^e^ : *Domine, exaudi orationem meam, auribus percipe.* Dans le Bréviaire romain d'avant la réforme de Pie X, il y avait aux Laudes de chaque jour, après le *Miserere*, un seul psaume spécial et un cantique ; les cantiques étaient les mêmes dans les deux liturgies ; un des psaumes indiqués par saint Benoît pour chaque férie se retrouvait — et subsiste encore — le même jour au romain, avec cette différence qu'au romain les psaumes CXLII et XCI appartiennent respectivement à la férie sixième et au samedi.

Un seul psaume est assigné au samedi, à raison de la longueur insolite du cantique du Deutéronome marqué pour ce jour-là. On divise le cantique en deux *Gloria*, c'est-à-dire qu'on le partage en deux portions suivies chacune de la doxologie *Gloria;* la première partie du cantique fait fonction du deuxième psaume intercalaire, et la deuxième partie est le cantique lui-même. Une transition est ainsi offerte à N. B. Père pour parler des cantiques.

Nam ceteris diebus, Canticum unumquodque die suo ex Prophetis, sicut psallit Ecclesia Romana, dicatur. Post haec sequantur Laudes; deinde Lectio una Apostoli memoriter recitanda, Responsorium,

(1) « Une personne éclairée et qui a fait sur cela de sérieuses réflexions, dit D. CALMET, croit que saint Benoît a voulu mettre à la première Heure du jour des psaumes qui parlent de la lumière et du matin et qui ont rapport à la résurrection. »

Ambrosianum, Versus, Canticum de Evangelio, Litania, et completum est.

Car on récitera des cantiques, non pas le samedi seulement, ni toujours le même : mais chacune des autres féries aura son cantique propre, emprunté, comme le cantique du samedi, au répertoire de l'Église romaine. L'Abbé devait déterminer les cantiques du troisième nocturne du dimanche, parce que l'Église romaine n'usait aux Vigiles que de psalmodie : il ne pouvait lui emprunter ce qu'elle ne possédait pas. Mais elle avait tous les jours à Laudes un cantique tiré des Prophètes (*ex Prophetis*, au sens large) ; et saint Benoît, sur ce point, adopte la coutume et probablement aussi la désignation de l'Église romaine. Comme le fait observer D. Bäumer, quelques églises seulement d'Occident avaient adopté l'usage oriental de nombreux cantiques, et l'introduction de cette pratique par saint Benoît « était, du moins chez les moines, quelque chose de nouveau (1) ». Tandis que le dimanche a les « bénédictions » des trois enfants, la seconde férie a le cantique du chapitre XII d'Isaïe ; la troisième férie, le cantique d'Ézéchias ; la quatrième, le cantique d'Anne ; la cinquième, le cantique de Moïse après le passage de la mer Rouge ; la sixième, le cantique d'Habacuc ; et le samedi, celui du Deutéronome où Moïse trace, avant de mourir, l'histoire passée et future d'Israël.

Après ces cantiques viennent les psaumes de louange ; puis une courte leçon empruntée à l'apôtre saint Paul et qu'on récite de mémoire, le répons bref, l'hymne ambrosienne, le verset, le cantique de l'Évangile ou *Benedictus*, la litanie, et l'on termine.

Plane agenda Matutina vel Vespertina non transeat aliquando, nisi ultimo per ordinem Oratio Dominica, omnibus audientibus, dicatur a priore, propter scandalorum spinas, quae oriri solent, ut conventi per ipsius Orationis sponsionem, qua dicunt : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris,* purgent se ab hujusmodi vitio. Ceteris vero agendis, ultima pars ejus Orationis dicatur, ut ab omnibus respondeatur : *Sed libera nos a malo.*

En prescrivant la litanie comme conclusion de l'office, N. B. Père entendait vraisemblablement par là, nous l'avons dit, tout un ensemble

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 249. Cf. p. 179 et suiv. — D. Cabrol, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Cantiques*.

de formules dont faisait partie le *Pater;* mais il tient à faire relativement à l'emploi liturgique du *Pater* une disposition formelle, avec intention précise, propre à l'office monastique. C'est une règle invariable que saint Benoît veut poser, et l'on voit tout aussitôt qu'elle lui tient à cœur : *Plane* (i. e. certe, omnino) *agenda Matutina vel Vespertina non transeat aliquando...* Nous n'avons pas à rappeler ici la beauté de cette prière, la plus vénérable et la plus complète qu'il y ait au monde, et qui conserve à jamais, dans chacune de ses demandes, la saveur divine qui lui vient des lèvres du Seigneur (1). Dès la toute première heure de l'Église, elle a sa place privilégiée dans la prière chrétienne privée : la *Didaché* prescrit à chacun de la réciter trois fois par jour, le matin, à midi et au soir, aux heures traditionnelles de la prière juive. Elle a sa place aussi dans la prière publique primitive (2); et de nombreux documents mentionnent sa récitation solennelle aux offices avant N. B. Père et de son temps (3). Le concile de Girone de 517 avait décrété : *Ut omnibus diebus, post matutinas et vespertinas, Oratio dominica a sacerdote proferatur* (4). Saint Benoît demande lui aussi que nul office (5) de Matines et de Vêpres n'ait lieu sans qu'à la fin l'Oraison dominicale soit récitée en entier par le président de l'assemblée, tous les moines prêtant l'oreille.

Aux paroles du *Pater* qui sont citées par la Règle et à l'explication fournie par N. B. Père lui-même nous reconnaissons bien le motif spécial de cette récitation conventuelle. Sans doute il y avait une opportunité singulière, alors que des traces de pélagianisme subsistaient encore un peu partout, à provoquer dans les âmes un examen de conscience, un désaveu et un regret, à les faire s'appuyer sur Dieu seul pour échapper au mal et à la tentation (6); mais saint Benoît poursuit un autre but. Même dans les communautés les plus fraternellement unies, il peut se produire, sans malice souvent, et par le fait seul de la diversité des tempéraments, de petites meurtrissures. Et les meurtrissures, même petites, lorsqu'on y touche par la pensée ou la parole, s'endolorissent et s'enveniment. Elles s'effacent au contraire, les épines de scandale qui germent parfois dans les monastères, selon l'image de saint Benoît, disparaissent, lorsque nous puisons dans la bonté de Dieu envers nous un motif surnaturel d'exercer notre charité envers le prochain. La demande du *Pater : Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus*, est un engagement

(1) Cass., *Conlat.* IX, xviii sq.

(2) Cf. Fr. H. Chase, *The Lord's prayer in the early Church*, dans la collection *Texts and Studies* de J. Armitage Robinson.

(3) Voir, par exemple, la description d'un office au Mont-Sinaï dans un document du sixième siècle publié par D. Pitra, *Juris eccles. Graecorum hist. et monum.*, t. I, p. 220.

(4) Can. x. Mansi, t. VIII, col. 550.

(5) *Agenda* signifie un office, une portion de l'*Œuvre* de Dieu.

(6) Cf. S. Aug., *Epist.* CLVII, CLXXVI, CLXXVIII. P. L., XXXIII, 674, 762, 772.

réciproque, une stipulation que nous faisons avec le Seigneur (*sponsio*) (1); au lieu d'imiter ces chrétiens dont parle Cassien : *Cum in ecclesia haec oratio ab universa plebe concinitur, hunc locum taciti praetermittunt, ne scilicet semetipsos obligare... videantur* (2), les enfants de saint Benoît doivent s'approprier les paroles divines, se laisser citer en jugement (*convenire*) et corriger par elles : ils prononcent leur propre condamnation s'ils ne se pardonnent pas mutuellement et ne se remettent pas d'accord (autre sens de *convenire*).

Cette récitation solennelle de toute l'Oraison dominicale n'aura lieu qu'au commencement du jour et à la fin. Aux autres offices, *ceteris vero agendis*, on ne dira à haute voix que les dernières paroles seulement : *Et ne nos inducas in tentationem*, de façon à ce que tous répondent : *Sed libera nos a malo.* Même sous cette forme réduite, on aura pu mettre son âme d'accord avec la pensée de Dieu et grouper dans une même prière les intentions de tous.

(1) *Adjunxit plane et addidit* (*Dominus*) *legem, certa nos conditione et* sponsione *constringens, ut sic nobis dimitti debita postulemus secundum quod et ipsi debitoribus nostris dimittimus, scientes impetrari non posse quod pro peccatis petimus, nisi et ipsi circa debitores nostros paria fecerimus* (S. Cypriani *De Orat. Domin.*, xxiii, P. L., IV, 535).

(2) *Conlat.* IX, xxii.

CHAPITRE XIV

COMMENT CÉLÉBRER LES VIGILES AUX FÊTES DES SAINTS

In Natalitiis Sanctorum qualiter Vigiliae agantur. — In Sanctorum vero festivitatibus, vel omnibus solemnitatibus, sicut diximus Dominico die agendum, ita agatur, excepto quod Psalmi, aut Antiphonae vel Lectiones ad ipsum diem pertinentes dicantur. Modus autem supradictus teneatur.

Des trois formes d'offices : le férial, le dominical et le festif, N. B. Père a déjà déterminé les deux premières, quant aux Vigiles et aux Matines ; il lui suffit maintenant de quelques lignes pour régler l'office festif, parce qu'il l'assimile à celui du dimanche. Le titre du chapitre restreint aux seules Vigiles l'assimilation, à tort peut-être, car saint Benoît s'exprime d'une manière générale, sans distinguer entre les Vigiles et les Matines ; il ne parlera pas davantage des particularités de l'office festif aux Heures du jour ; aussi bien c'était pour les Vigiles surtout qu'il importait de fixer la mesure, *modus*, la quantité de la psalmodie et des lectures. Nous pouvons d'autant plus regretter l'extrême concision de N. B. Père que nous sommes insuffisamment renseignés par ailleurs sur l'office festif chez les moines d'alors.

Pour les fêtes du temps, pour les solennités commémoratives des mystères du Seigneur : Pâques, Noël, l'Épiphanie, etc. (celles que veut probablement désigner saint Benoît en écrivant : *vel omnibus solemnitatibus*), le calendrier monastique s'était adapté dès l'origine au calendrier des églises séculières. Il n'en va pas de même pour les fêtes des saints. Quelques-unes, il est vrai, celles par exemple des saints Pierre et Paul, de saint Étienne, des saints Jacques et Jean, de saint André, de saint Jean-Baptiste, etc., furent de bonne heure communes à toute la chrétienté ; mais primitivement les fêtes des martyrs et celles, un peu plus tardives, des confesseurs ne se célébrèrent que dans les églises où elles avaient une attache topographique, là du moins où les appelait un

motif local précis (1). Les églises monastiques, étant dépourvues d'ordinaire de semblables traditions, avaient peu de *natales* à commémorer; et c'est sans doute ce qui explique le silence des anciennes Règles orientales sur ce point. Parfois, les moines accouraient de leurs solitudes pour fêter un saint martyr avec les clercs et les fidèles; c'est ainsi que la pèlerine Eucheria eut la joie inattendue de contempler et d'entretenir, à Charra, en Mésopotamie, tous les moines de la région, qui avaient dû s'y rassembler pour l'anniversaire du moine martyr Helpidius : *Audieram eos*, écrit-elle, *eo quod extra diem Paschae et extra diem hanc non eos descendere de locis suis* (2). Dans la Règle de saint Césaire éditée par les Bollandistes, il y a des dispositions liturgiques spéciales non seulement pour le dimanche et pour les jours ordinaires, *privatis diebus*, mais pour Pâques, Noël, l'Épiphanie, pour les solennités, pour « tous les jours de fête », spécialement pour les fêtes des Martyrs : *Quando festivitates Martyrum celebrantur, prima missa* (lectio) *de Evangeliis legatur, reliquae de passionibus Martyrum* (3).

Le calendrier monastique s'enrichissait donc peu à peu et se calquait sur celui des églises séculières, desservies parfois d'ailleurs par des moines ou ayant à côté d'elles un monastère. Si N. B. Père n'a pas innové de tous points relativement au culte des saints, il lui a du moins assuré une place d'honneur et une place régulière dans la liturgie proprement monastique. Nous savons par saint Grégoire qu'en prenant possession du Mont-Cassin saint Benoît dédia un oratoire à saint Jean-Baptiste et un autre à saint Martin de Tours; c'est en face des reliques qu'il nous fait émettre profession, et les saints sont invoqués comme les témoins authentiques de nos engagements.

Aux fêtes des saints et dans toutes les solennités, on célébrera l'Œuvre de Dieu (*agendum, ita agatur*) de la même manière qu'il a été réglé plus haut pour le dimanche : en toute saison trois nocturnes, douze leçons, douze répons. Mais saint Benoît ajoute une clausule, qui limite et réduit l'assimilation de l'office festif à l'office dominical : il aura ses psaumes, ses antiennes et ses leçons propres (remarquez qu'il n'est question ni des répons, ni des hymnes). De longues discussions se sont élevées parmi les commentateurs sur l'interprétation des mots : *ad ipsum diem pertinentes*. Sont-ce les psaumes, antiennes et leçons de la férie, ou bien les psaumes, antiennes et leçons assignés spécialement à la fête? D. Calmet est plutôt favorable à la première opinion; D. Mège est décidément pour la seconde; D. Martène, tout en reconnaissant la valeur des arguments fournis par les tenants de cette dernière, laisse à chacun la liberté d'apprécier et ne conclut pas.

(1) Cf. H. Delehaye s. j., *les Origines du culte des martyrs*, chap. iii, p. 109 et suiv.
(2) *Peregrinatio ad loca sancta*, édit. Gamurrini, 1888, p. 38-39.
(3) *Acta SS.*, Jan. t. I, p. 735-736.

Grammaticalement, le texte se prête à l'une et à l'autre interprétation. Il faut donc chercher une solution ailleurs. Saint Benoît, au chapitre XVIII, réclame de tous ses fils la récitation intégrale du Psautier en une semaine ; et il ne s'agit pas d'un nombre de cent cinquante psaumes, quels qu'ils soient, mais des cent cinquante psaumes dont se compose le Psautier. Or, ceci ne pouvait avoir lieu qu'à la condition que l'on récitât aux nocturnes des saints les psaumes de la férie correspondante. A ceux qui répondent « que saint Benoît a voulu parler conditionnellement et supposé qu'il ne se trouverait pas de fête dans la semaine », D. Calmet réplique : « Avec de pareilles suppositions, que ne peut-on pas faire dire à un auteur? » Pour saint Benoît, la psalmodie est vraiment l'ossature immuable de l'office divin, et s'il laisse à l'Abbé la faculté de donner une distribution du Psautier meilleure que la sienne, encore veut-il, répétons-le, que tout le Psautier soit récité chaque semaine. La physionomie festive était suffisamment accusée par ce qu'avait de spécial le dessin de l'office, copié sur celui du dimanche, et par certaines parties propres. Actuellement encore, les petites Heures ne gardent-elles pas immuable leur psalmodie même aux jours festifs, et la récente réforme du Bréviaire romain n'a-t-elle pas combiné l'office férial avec celui des fêtes? Nous ne pouvons pas d'ailleurs, selon la remarque de D. Calmet, chercher des arguments solides en faveur de l'une ou de l'autre interprétation de notre texte dans les usages postérieurs à saint Benoît, fussent-ils très anciens, ni dans une législation monastique ou ecclésiastique plus récente.

A ceux qui entendent l'*ad ipsum diem* de la férie correspondante, on fait encore l'objection suivante : saint Benoît parle des psaumes comme il parle des antiennes et des leçons, il énumère ces éléments sans distinguer : leur condition est donc la même. Or, il semble bien qu'aux jours de fête on ne pouvait dire ni les antiennes du Psautier, ni les leçons de la férie : car aux féries d'hiver il n'y a que trois leçons et une seule aux féries d'été, or l'office festif nous en réclame douze ; d'autre part, aux féries il n'y a d'antiennes proprement dites qu'au premier nocturne, or l'office festif en réclame pour deux nocturnes : donc, on ne disait pas plus les psaumes de la férie que les antiennes et les leçons de cette même férie. D. Calmet répond en contestant la mineure ; « on tirera les leçons, dit-il, des mêmes livres d'où sont tirées celles que l'on dit les jours de férie ; et au lieu de trois, on en dira douze ; pour les antiennes, ou l'on prendra celles de la férie même, ou l'on les tirera d'un antiphonier commun, de même que les répons ; et ce sera un livre où ces sortes de choses sont recueillies, car on ne peut douter qu'au temps de saint Benoît et depuis il n'y ait eu des psautiers, des lectionnaires, des antiphoniers et des recueils de répons... ». On serait plutôt tenté d'accorder que les leçons, comme les cantiques, comme peut-être aussi les antiennes, étaient en effet propres

à la fête et désignés par l'usage et la volonté de l'Abbé, mais en contestant que les psaumes aient nécessairement la condition des éléments avec lesquels ils sont énumérés : saint Benoît aurait voulu simplement, dans cette clausule, distinguer la liturgie festive de la liturgie dominicale, sauf pour chacun de ces éléments à être déterminé par le procédé qui lui convient. Par malheur, dans cette explication, l'*ad ipsum diem* a un sens indécis ou plutôt un double sens, puisqu'il signifie tantôt la férie et tantôt la fête.

Peut-être vaut-il mieux admettre que psaumes, antiennes et leçons sont de la fête. Il en allait de même dans les liturgies milanaise et romaine, connues de saint Benoît ; nos communs des saints, au moins celui des martyrs, ont été originairement des offices propres. Eucheria signale comme intéressante cette coutume de l'église de Jérusalem d'approprier les textes liturgiques au mystère du jour : *Hoc autem inter omnia satis praecipuum est, quod faciunt, ut psalmi vel antiphonae apti semper dicantur, tam qui nocte dicuntur, tam qui contra mature; tam etiam qui per diem vel sexta aut nona vel ad lucernare semper ita apti et ita rationabiles ut ad ipsam rem pertineant, quae agitur* (1). D'après la Règle du monastère de sainte Césarie, certaines leçons, nous l'avons vu, sont empruntées à la Passion des martyrs dont on célèbre la fête ; le même document contient la disposition suivante : *Cunctis diebus festis ad Duodecimam psalmi qui ad Tertiam dicendi sunt, antiphonae tres jungantur, lectiones vero de re, hoc est de ipsa festivitate dicantur.* N'est-il pas assez naturel de croire que N. B. Père adopta des usages analogues? Il pouvait même prescrire une psalmodie festive sans sacrifier le grand principe du chapitre XVIII relatif à la récitation hebdomadaire du Psautier, puisque les fêtes étaient alors des exceptions et assez rares. Il conclut en rappelant que la forme de l'office festif, son dessin général, le nombre et l'ordonnance de ses éléments doivent être ceux de l'office dominical, quels que soient la fête et le jour où elle tombe, et ses parties propres. On ne connaissait donc pas à l'origine les offices festifs à trois leçons.

(1) *Peregrinatio*, p. 50.

CHAPITRE XV

EN QUELS TEMPS IL FAUT DIRE « ALLELUIA »

ALLELUIA QUIBUS TEMPORIBUS DICATUR. — A sancto Pascha usque ad Pentecosten, sine intermissione dicatur « Alleluia », tam in Psalmis quam in Responsoriis. A Pentecoste usque ad caput Quadragesimae, omnibus noctibus, cum sex posterioribus Psalmis tantum ad Nocturnos dicatur. Omni vero Dominica extra Quadragesimam, Cantica, Matutini, Prima, Tertia, Sexta Nonaque cum « Alleluia » dicantur. Vespera vero cum Antiphonis. Responsoria vero numquam dicantur cum « Alleluia », nisi a Pascha usque ad Pentecosten.

C'est avec les chapitres XIV et XV que s'achève le règlement de l'office de nuit et que se fait même la transition aux offices du jour : ils établissent en effet l'un et l'autre des points qui concernent et les Vigiles et la liturgie diurne. N. B. Père a voulu consacrer un article spécial à l'*Alleluia*, non pas seulement *dignitatis causa* et par déférence pour cette acclamation joyeuse très chère aux âmes de tous les temps (1) et que nous retrouvons, avec l'*Amen*, jusque dans la liturgie de l'éternité ; mais surtout afin d'en bien régler et aussi d'en étendre l'usage. Saint Benoît le fait chanter tous les jours de l'année, sauf en Carême : nous sommes loin du rigorisme de l'hérésiarque Vigilance, si vigoureusement malmené par saint Jérôme et qui voulait réserver l'*Alleluia* à la seule fête de Pâques.

Depuis la sainte Pâque jusqu'à la Pentecôte on doit dire *Alleluia* dans les psaumes et dans les répons, *sine intermissione*. Pour reconnaître le sens précis de cette formule, il faut être très attentif aux dispositions

(1) Voir ce qui concerne l'*Alleluia* dans les *Dictionnaires de la Bible, de Théologie* et *d'Archéologie chrétienne et de Liturgie.*

qui suivent et se souvenir de ce que saint Benoît détermine, dans les autres chapitres, relativement à l'emploi des antiennes et de l'*Alleluia*. Pendant tout le temps Pascal l'*Alleluia* se dit à tous les répons, le dimanche comme sur semaine. Et dans la psalmodie, il n'y a pas d'autre antienne qu'*Alleluia*, aux Heures de nuit comme à celles de jour, le dimanche comme les féries.

Durant toute la période qui va de la Pentecôte jusqu'au début du Carême (il n'est pas question encore du temps de la Septuagésime), *les jours de férie*, on dira seulement l'*Alleluia* aux six psaumes du second nocturne, en guise d'antienne. Ces mêmes jours, aux Laudes, aux petites Heures, aux Vêpres, la psalmodie est entrecoupée d'antiennes et non d'*Alleluia*.

Le dimanche est comme un renouvellement de Pâques : aussi l'*Alleluia* se fera-t-il entendre chaque dimanche, sauf en Carême, à presque tous les offices : aux cantiques du troisième nocturne, au psaume L (et peut-être aux suivants) des Laudes, à la psalmodie de Prime, Tierce, Sexte et None. Mais les Vêpres auront des antiennes et pas d'*Alleluia*.

Quant aux répons, c'est pendant le temps Pascal seulement qu'on les dira avec *Alleluia*. N. B. Père ne parle point d'ajouter l'*Alleluia* à certains versets et aux antiennes, comme nous le faisons maintenant, mais uniquement aux psaumes et aux répons : *tam in psalmis quam in responsoriis*.

CHAPITRE XVI

COMMENT CÉLÉBRER LES DIVINS OFFICES PENDANT LE JOUR

Qualiter divina opera per diem agantur. — Ut ait Propheta : *Septies in die laudem dixi tibi.* Qui septenarius sacratus numerus a nobis sic implebitur, si Matutini, Primae, Tertiae, Sextae, Nonae, Vesperi, Completoriique tempore, nostrae servitutis officia persolvamus. Quia de his Horis dixit Propheta : *Septies in die laudem dixi tibi.* Nam de Nocturnis Vigiliis idem ipse Propheta ait : *Media nocte surgebam ad confitendum tibi.* Ergo his temporibus referamus laudes Creatori nostro super judicia justitiae suae, id est, Matutinis, Prima, Tertia, Sexta, Nona, Vespera, Completorio, et nocte surgamus ad confitendum ei.

Nous passons aux Heures du jour proprement dites, Laudes n'étant que la conclusion de l'office de nuit ou seulement l'office de l'aurore et du matin. Mais, avant de régler leur composition, saint Benoît tient à les énumérer clairement et à faire le total de tous les moments du jour et de la nuit où les moines s'appliquent à l'Œuvre de Dieu. Il a d'ailleurs signalé déjà, mais en passant, toutes les Heures, sauf Complies. Et le titre exact du chapitre pourrait être : Combien il y a d'offices dans une journée (de vingt-quatre heures).

Pas plus que N. B. Père nous n'avons à écrire l'histoire des Heures du jour. Laudes et Vêpres sont les plus anciennes et les plus solennelles : « Dans la première moitié du quatrième siècle, elles étaient célébrées quotidiennement en public (1). » Leur équivalent existait chez les Juifs dans le sacrifice du matin et celui du soir ; les Juifs avaient trois moments

(1) D. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 82.

traditionnels de prière : le matin, le milieu du jour (sexte et none) et le soir. Plusieurs passages des Actes nous montrent les Apôtres et les disciples priant aux heures où le faisaient les Juifs dans le Temple et les synagogues. Nous avons eu déjà l'occasion d'observer que la *Didaché* prescrit aux fidèles de réciter trois fois par jour le *Pater noster*. Que nos Heures de Tierce, Sexte et None se rattachent ou non (1) à cet usage chrétien, imité lui-même de l'usage juif, il est sûr que, dès le second siècle, les trois Heures de prière sont recommandées par Clément d'Alexandrie à tous « ceux qui ont l'intelligence de la trinité des saintes demeures (2) ». Tertullien est plus explicite et donne les motifs mystiques de ce choix (3). Mais, originairement, il semble qu'on ait eu surtout le dessein de s'adresser à Dieu aux trois principales divisions du jour civil. La journée était partagée en douze heures, comptées du lever du soleil jusqu'à son coucher ; la sixième heure correspondait toujours à ce que nous appelons midi ; mais aux équinoxes seulement la troisième et la neuvième correspondaient à nos neuf heures du matin et trois heures de l'après-midi. A la douzième heure pleine, le soleil est couché ; l' « étoile du soir », *Vesper*, apparaît : c'est l'heure de Vêpres, le *Lucernarium*, le moment où s'allument les lampes ; la première veille de la nuit commence (4). Pour faire entrer dans son *cursus* Tierce, Sexte et None, N. B. Père n'avait qu'à se conformer à un usage devenu presque universel et à se souvenir particulièrement de ce qu'avaient écrit au sujet de ces Heures saint Basile (5) et Cassien (6).

L'office de Prime date du temps de Cassien, qui nous en raconte l'origine (7). Un sérieux travail du P. Pargoire a établi que Prime est devenue Heure canoniale vers 382, 390 au plus tard, et qu'elle fut instituée dans un monastère de Bethléem différent de celui de saint Jérôme. A Bethléem, comme en d'autres monastères, on disait Laudes presque aussitôt après Matines, même en hiver, et sans attendre l'aurore ; et il

(1) D. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 56, note 1.
(2) *Stromat.*, l. VII, c. vii. P. G., IX, 456-457.
(3) *De Oratione*, c. xxiii-xxv. P. L., I, 1191-1193.
(4) Lorsque la Vigile devait durer toute la nuit (παννυχίς), il était assez naturel d'envisager le Lucernaire comme son prélude ; et c'est pourquoi quelques documents anciens considèrent les Vêpres comme appartenant à l'office de nuit. — S. Basile (*Reg. fus.*, xxxvii. *De Spiritu Sancto*, lxxiii. P. G., XXXII, 205) parle de l'εὐχαριστία de l'office du soir ; de même S. Grégoire de Nysse, *De Vita sanctae Macrinae.* P. G., XLVI, 985. Cf. *Constitutions apostoliques*, l. VIII, c. xxxiv-xxxvii. P. G., I, 1135-1140. — Cette appellation d'eucharistie du soir est très suggestive. On voit, en effet, par des documents tels que les *Statuts éthiopiens* et les *Canons d'Hippolyte* (cf. Dom Cagin, *l'Eucharistia*, p. 267-269) que le Lucernaire des premiers siècles avait souvent son agape ou εὐχαριστία non sacramentelle, accompagnée de psaumes alleluiatiques et suivie, à certains jours, de l'εὐχαριστία sacramentelle. Les choses s'étaient passées ainsi, dans le même ordre et à la même heure, lors de la dernière Cène.
(5) *Reg. fus.*, xxxvii.
(6) *Inst.*, III, iii.
(7) *Ibid.*, iv.

était ensuite permis aux frères de se reposer jusqu'à l'aube. Mais « les paresseux en abusèrent : comme aucun exercice de communauté n'était là qui vînt les forcer à quitter leurs cellules, au lieu de se lever pour travailler de l'esprit ou des mains jusqu'à l'heure de Tierce, ils prirent l'habitude d'attendre tranquillement dans leurs lits le signal de l'office. Une réaction s'imposait. Pour remédier à pareil état de choses, les anciens décidèrent que l'on continuerait, selon l'usage, à se reposer après la psalmodie nocturne, mais que dorénavant, au lever du soleil, à l'heure où le travail devenait possible, la communauté devrait se réunir pour réciter Prime (1)... » C'est un dédoublement de l'office matutinal, *altera matutina*, et l'on récite des psaumes empruntés aux Laudes (2) ; c'est une prière du matin, dont auraient pu, somme toute, se dispenser tous ceux qui chantaient Laudes au lever du jour, *incipiente luce*. Pourtant, Cassien nous dit qu'elle fut adoptée presque partout : *Nunc observatur in occiduis vel maxime regionibus*, lisons : dans les monastères, car les églises séculières furent plus lentes à l'adopter.

On a souvent attribué à saint Benoît l'institution de l'Heure par laquelle s'achève l'Œuvre de Dieu, du *Completorium;* mais N. B. Père n'a besoin que de la gloire qui lui revient historiquement. Peut-être l'appellation « Complies » est-elle de lui ; sans doute la diffusion de cette Heure est due à son admission dans le *cursus* bénédictin ; sans doute aussi c'est l'initiative de N. B. Père qui a fait des Vêpres un office de jour et attribué à Complies la place du Lucernaire (chap. XLI, XLII) : mais il nous reste deux témoignages au moins en faveur de l'existence des Complies avant saint Benoît ; et le P. Pargoire estime qu'il s'agit bien dans ces textes d'une Heure canoniale spéciale et non d'une simple prière du soir, ayant le caractère de dévotion privée (3). Saint Basile, énumérant les moments officiels de la prière, dit que, lorsque le jour est achevé et complet (συμπληρωθείσης δὲ τῆς ἡμέρας), on célèbre une εὐχαριστία pour tous les biens reçus et qu'on demande pardon pour toutes les fautes ou erreurs commises : ce sont les Vêpres. Et il continue : Καὶ πάλιν τῆς νυκτὸς ἀρχομένης..., et de nouveau, quand la nuit est commencée, on implore un repos exempt de fautes et de mauvais rêves, en récitant, sans y manquer, le psaume XC, utilisé déjà à Sexte (4). Autre témoignage : Callinique, le disciple et biographe de saint Hypace († le 30 juin 446), higoumène du monastère de Rufinianes, dans le fau-

(1) PARGOIRE, *Prime et Complies*, dans la *Revue d'Hist. et de Littér. religieuses*, 1898, p. 281-288.

(2) CASS., *Inst.*, III, VI. La *Matutina nostra solemnitas*, dont Cassien parle à la fin du chap. III, est Prime et non Laudes. Il n'appelle jamais Prime ce nouvel office. Prime est mentionnée sous ce nom dans la *Règle* de S. CÉSAIRE, que donnent les Bollandistes.

(3) *Op. cit.*, p. 456-467.

(4) *Reg. fus.*, XXXVII.

bourg chalcédonien du Chêne où fut condamné saint Jean Chrysostome, raconte que son héros vivait en reclus pendant le Carême, mais ne manquait pas de réciter l'office du matin, Tierce, Sexte, None, le Lucernaire, puis πρωθύπνια (l'office qui précède le premier sommeil), enfin l'office du milieu de la nuit ; de la sorte, ajoute le biographe, il accomplissait au cours de chaque journée ce qui est écrit : *Septies in die laudem dixi tibi super judicia justitiae tuae* (1).

Saint Benoît, lui aussi, est soucieux d'obtenir un nombre d'Heures atteignant le chiffre sacré de sept. Il le trouve, grâce à Prime, dans le jour proprement dit, tandis que saint Hypace devait ajouter aux Heures de jour l'office de nuit, pour avoir le septénaire ; *dies*, pour saint Benoît, c'est le temps compris entre le lever du soleil et son coucher, et pour saint Hypace, c'est toute la journée liturgique (νυχθήμερον). Cassien, qui ne connaît pas Complies, mais qui compte Prime parmi les Heures, arrive de son côté au nombre de sept, y compris la Vigile nocturne ; et il observe qu'un des avantages de l'institution des « secondes Matines » est précisément de réaliser à la lettre la parole de David : *Illum numerum, quem designat beatus David, quamquam spiritalem quoque habeat intellectum, secundum litteram manifestissime supplet : Septies in die laudem dixi tibi, super judicia justitiae tuae. Hac enim adjecta sollemnitate, septies sine dubio spiritales hos conventus in die facientes, septies in ea laudes Domino dicere conprobamur* (2). N. B. Père s'est souvenu probablement de ce passage ; mais, parce que chez lui le total des Heures dépasse le septénaire, il ajoute aussitôt : c'est des Heures du jour seulement qu'a voulu parler ici le Prophète, car, pour les Vigiles nocturnes, le même Prophète y a fait allusion dans un autre endroit du même psaume CXVIII. La sainte Écriture elle-même nous invite donc à louer notre Créateur sept fois le jour et une fois la nuit (3). C'est à cela que nous sommes tenus comme moines et comme ouvriers de la prière : *nostrae servitutis officia persolvamus.*

On est allé plus loin autrefois : dans des monastères très nombreux, il était naturel d'organiser l'Œuvre de Dieu de telle façon que les escouades monastiques se succédassent d'heure en heure et que la louange ne se tût ni jour ni nuit. A Saint-Maurice d'Agaune, par exemple, au début du sixième siècle, nous trouvons la *Laus perennis* (4). Alors même que la dévotion monastique ne pouvait adopter une psalmodie continue, elle

(1) *Acta SS.*, Junii t. III, p. 325.
(2) *Inst.*, III, IV.
(3) Dans le Ier *Sermo asceticus*, qui est, sinon de saint Basile, du moins probablement du quatrième ou cinquième siècle, l'auteur cite, comme saint Benoît, les deux textes : *Media nocte...* et *Septies...*, mais il ne compte que sept Heures en tout : l'office de nuit, celui du matin, Tierce, None, Vêpres, et afin d'obtenir le septénaire, la prière du milieu du jour est scindée en deux : avant le repas et après. P. G., XXXI, 877-878.
(4) Cf. *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, art. *Agaune.*

s'est employée souvent à ajouter divers offices au *pensum servitutis* prescrit par saint Benoît, et les rubriques de notre Bréviaire mentionnent encore à certains jours la récitation des psaumes graduels, des psaumes de la pénitence, de l'office des morts. Sans méconnaître l'intention qui a dicté toutes ces pratiques, il est permis de se souvenir que N. B. Père avait à dessein abrégé la liturgie de ses prédécesseurs et qu'il avait distribué d'une façon plus discrète et plus sage le contenu des Heures. Le Seigneur gagne-t-il beaucoup à un entassement progressif de prières et de récitations nouvelles? Il faut laisser de l'air à la vie. Il faut que les généreux trouvent quelque chose à faire spontanément et de plein gré. Il y a d'ailleurs une forme de *Laus perennis*, qui n'exige pas une armée de moines, qu'il est loisible à chacun de réaliser : la prière secrète, l'attention à Dieu et aux choses de Dieu, l'attitude de la soumission et de la tendresse, un certain contact assidu avec la Beauté toujours présente. Ainsi, ce n'est pas seulement le monastère, c'est l'âme de chaque moine, c'est l'unisson de toutes les âmes, qui peut chanter à Dieu un cantique sans trêve.

CHAPITRE XVII

COMBIEN DE PSAUMES IL FAUT DIRE A CES MÊMES HEURES (DE JOUR)

QUOT PSALMI PER EASDEM HORAS DICENDI SUNT. — Jam de Nocturnis, vel Matutinis digessimus ordinem psalmodiae; nunc de sequentibus Horis videamus. Prima Hora dicantur Psalmi tres sigillatim, et non sub una « Gloria », Hymnus ejusdem Horae post Versum *Deus in adjutorium meum intende* antequam Psalmi incipiantur. Post expletionem vero trium Psalmorum, recitetur Lectio una, Versus, et « Kyrie eleison », et missae sint.

Nous avons déjà réglé, dit saint Benoît, l'ordre de la psalmodie pour les Nocturnes et les Matines; voyons maintenant ce qui concerne les Heures suivantes. Son dessein est d'indiquer le schéma, la forme des offices de jour, en suivant l'ordre selon lequel ils se présentent : la matière de la psalmodie nocturne et diurne fera l'objet du chapitre suivant.

Voici d'abord la composition de Prime : le verset *Deus in adjutorium*, puis le *Gloria*, comme il est dit au début du chapitre XVIII, ensuite l'hymne propre à cette Heure. C'est ainsi que débuteront les trois Heures suivantes. De même, la psalmodie de Prime et de ces trois Heures comprendra trois psaumes. Dans les monastères de Palestine, de Mésopotamie et de toute cette région orientale, remarquait Cassien, Tierce, Sexte et None comprennent chaque jour trois psaumes (1); ceux qui ont adopté Prime récitent à cette Heure-là les psaumes L, LXII et LXXXIX (2). Le dimanche, ajoute saint Benoît au chapitre suivant, on dira à Prime, par exception, non pas trois psaumes, mais les quatre premières portions du psaume CXVIII. Ces psaumes doivent être dits séparé-

(1) *Inst.*, III, III.
(2) *Ibid.*, VI.

ment, chacun avec son *Gloria*, et non pas réunis sous un seul *Gloria*, comme, par exemple, les trois derniers psaumes de Laudes. Après la psalmodie, on récite une leçon ; puis viennent le verset, le *Kyrie eleison* et les *missae*. Nous avons indiqué plus haut brièvement ce que pouvaient être ces prières finales et les sens divers du mot *missa* (1). Toute la portion de Prime que nous disons au chapitre (Martyrologe, prières du travail manuel, lecture de la Règle) date des huitième-neuvième siècles et vient des usages monastiques (2).

> Tertia vero, Sexta, et Nona, eodem ordine celebretur Oratio : Versus, Hymni earumdem Horarum, terni Psalmi, Lectio, Versus, « Kyrie eleison », et missae sint. Si major congregatio fuerit, cum Antiphonis dicantur; si vero minor, in directum psallantur.

La meilleure leçon du début de ce texte est probablement celle que nous venons de transcrire, en plaçant de plus *id est* avant *versus :* la prière, la portion de l'Œuvre de Dieu qui se célèbre à Tierce, celles de Sexte et de None, auront la même forme que Prime, c'est-à-dire comprendront le verset *Deus*, une hymne propre, trois psaumes, etc. Si la communauté est nombreuse, les psaumes seront dits, aux quatre petites Heures, avec antiennes intercalées ; sinon, on les dira *in directum* (3). Ces Heures du jour sont brèves, comme il convient pour des hommes qui travaillent ; elles sont simples, de manière à pouvoir être récitées de mémoire, au lieu même du travail (chap. L).

> Vespertina autem synaxis quatuor Psalmis cum Antiphonis terminetur, post quos Psalmos Lectio recitanda est, inde Responsorium, Ambrosianum, Versus, Canticum de Evangelio, Litaniae et Oratio Dominica, et fiant missae.

La psalmodie des Vêpres est moins longue que celle du Lucernaire des anciens, des moines d'Égypte (4) et de saint Césaire par exemple ; elle ne

(1) Voir les commentaires de Martène et de Calmet sur ce chapitre XVII.
(2) Cf. D. Bäumer, *op. cit.*, t. I, p. 361-362, 374-375.
(3) Voir le commentaire du chapitre IX, p. 168.
(4) Cass., *Inst.*, II, VI.

comprend que quatre psaumes. De même, au lieu de plusieurs longues leçons, saint Benoît n'en demande qu'une seule, assez courte probablement et pouvant être « récitée » de mémoire, comme celle des petites Heures ; on se dédommagera, d'ailleurs, par la lecture qui précède Complies. Les psaumes sont dits avec antiennes. Ensuite, un répons, l'ambrosien, c'est-à-dire l'hymne, le verset, le cantique de l'Évangile ou *Magnificat*, les litanies, l'Oraison dominicale, *et fiant missae.*

> Completorium autem trium Psalmorum dictione terminetur, qui Psalmi directanee et sine Antiphona dicendi sunt. Post quos Hymnus ejusdem Horae, Lectio una, Versus, « Kyrie eleison », et benedictio, et missae fiant.

Saint Benoît se réserve de parler ailleurs de la lecture qui précède Complies (chap. XLII) ; la leçon brève : *Fratres, sobrii estote...*, en est un vestige et fait double emploi avec elle, dans notre liturgie actuelle. Complies comprendra d'abord la récitation de trois psaumes non antiphonés, selon le mode direct. Puis l'hymne propre à cette dernière Heure du jour : Laudes, Vêpres et Complies ont leur hymne *après* la psalmodie. Enfin une leçon brève, un verset, le *Kyrie eleison*, la bénédiction et les prières de conclusion ou le renvoi. Rappelons-nous le peu qui a été dit de la bénédiction, au chapitre XI, où saint Benoît signalait la bénédiction qui termine les Vigiles : *Et data benedictione incipiant Matutinos;* l'office de nuit et les Heures de jour s'achèvent ainsi de la même manière. Souvenons-nous aussi que, dans la synaxe antique, le renvoi des catéchumènes ou des fidèles n'était prononcé qu'après une série de prières où le diacre et l'évêque énuméraient les intentions de tous, formulaient les vœux et les sentiments de la communauté ; après quoi l'évêque donnait sa bénédiction. Il est vraisemblable qu'à la fin des Vigiles et de Complies, l'Abbé enveloppait lui aussi tous les siens dans une bénédiction et accompagnait son geste d'une formule, arbitraire ou fixée (1). Les coutumes monastiques ont gardé la bénédiction de Complies et y attachent une réelle importance. Nul ne doit être absent à ce moment-là ; c'est un acte de communion avec sa famille et avec son Abbé ; et la bénédiction doit être portée à ceux du monastère qui ne peuvent venir la recevoir

Les commentateurs se demandent pourquoi N. B. Père n'a rien dit

(1) Le concile d'Agde de 506 décrète : *In conclusione matutinarum vel vespertinarum missarum, post hymnos, capitella de psalmis dicantur, et plebs collecta oratione ad vesperam ab episcopo cum benedictione dimittatur* (Can. XXX. MANSI, t. VIII, col. 330).

de la Messe, qui est pourtant le point culminant de toute la liturgie. Saint Benoît, répétons-le, n'a pas eu le dessein de tout dire : il passe sous silence les points de discipline ecclésiastique commune ; et, parmi les observances proprement monastiques, il n'indique que les principales, celles qu'il adopte chez lui, celles qui avaient besoin d'être déterminées par des règles précises. Il parle ailleurs *per transennam* de la Messe et de la communion, qui avaient lieu le dimanche et les « jours solennels » (chap. XXXV, XXXVIII, LXIII) (1) ; il permet à l'Abbé de faire ordonner des prêtres et des diacres pour le service religieux du monastère et l'*officium altaris* (chap. LXII) ; l'Abbé peut inviter les prêtres qui embrassent la vie monastique à donner les bénédictions ou à célébrer la Messe : *aut Missam tenere* (chap. LX). Deux siècles avant saint Benoît, les moines, comme les chrétiens fervents du monde, communiaient très souvent, et même tous les jours ; et il n'était pas indispensable de le faire à une Messe, puisque chacun pouvait emporter la sainte Eucharistie chez soi (2). Rufin nous a conservé cette recommandation de l'Abbé Apollonius : *Sed et hoc monebat ut, si fieri posset, quotidie monachi communicarent mysteriis Christi, ne forte qui se longe facit ab his, longe fiat a Deo* (3). L'usage de la Messe conventuelle quotidienne est fort ancien, et D. Martène en relève un exemple dès le début du cinquième siècle dans la vie de saint Euthyme (4) ; c'était la coutume à Cluny.

(1) Cassien écrivait des moines d'Égypte : *Die sabbato vel dominica... hora tertia sacrae communionis obtentu conveniunt* (*Inst.*, III, II).

(2) S. Basil., *Epist.* XCIII *ad Caesariam patriciam.* P. G., XXXII, 484-485. — Cf. D. Chapman, *la Communion fréquente dans les premiers âges* (Mémoire lu au XIXe Congrès eucharistique international de Westminster, 1908, p. 161-168 du C. R.). — D. Besse, *les Moines d'Orient*, p. 351-354 ; *les Moines de l'Ancienne France*, p. 445-448.

(3) *Hist. monach.*, c. VII. Rosweyde, p. 464.

(4) *Acta SS.*, Jan. t. II, p. 309. — Cf. Martène, *De ant. monach. rit.*, l. II, c. IV-VIII. — Calmet, Commentaire sur le chap. XXXV.

CHAPITRE XVIII

SELON QUEL ORDRE IL FAUT DIRE LES PSAUMES

Nous savons le nombre des Heures et le dessin de chacune d'elles; saint Benoît consacre enfin ce long chapitre à distribuer le Psautier entre toutes ces Heures de jour et de nuit. Laissant de côté les Laudes, dont la psalmodie a déjà été réglée au chapitre XIII, il détermine successivement la psalmodie de Prime, des trois Heures suivantes, des Vêpres, des Complies; ces offices réclamant pour la plupart un choix spécial de psaumes, il est bon de commencer par eux; les Vigiles se partageront les psaumes qui restent. Pour établir la psalmodie de chacune des Heures, saint Benoît en suit naturellement le développement tout le long de la semaine et, comme il est normal aussi, à partir du dimanche. Le principe qui préside à cette distribution du Psautier est de l'épuiser en une semaine; il en va de même dans la liturgie romaine; l'ambrosienne y consacre deux semaines. Pour réaliser son dessein, N. B. Père doit adopter diverses combinaisons qui donnent à son système psalmodique un caractère un peu compliqué et tourmenté. Il lui faut tenir compte, en effet, et de l'attribution traditionnelle de certains psaumes à telle ou telle Heure, et des attributions qu'il se propose lui-même de faire, par exemple pour les petites Heures.

Nous pouvons, pour nous fixer quelques points de repère, reconnaître que la sainte Règle divise en trois parts la masse des cent cinquante psaumes. Une première portion, qui va du Ier au XIXe inclusivement, est affectée, sauf trois exceptions, à Prime, sur semaine. Une seconde, qui va du XXe au CVIIIe, fournit, sauf également trois exceptions, la psalmodie des Vigiles et des Laudes. A la dernière, qui va du CIXe jusqu'au CXLVIIe, N. B. Père emprunte la psalmodie des Vêpres, celle des petites Heures du dimanche, celle de Tierce, Sexte et None, aux autres jours de la semaine.

Quo ordine Psalmi dicendi sunt. — In primis, semper diurnis Horis dicatur Versus : *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me fe-*

stina, et « Gloria ». Inde Hymnus uniuscujusque Horae.

Ces quelques lignes reviennent brièvement sur l'introduction ordinaire à la psalmodie, aux Heures de jour, c'est-à-dire à Prime et aux trois Heures suivantes. Les meilleurs manuscrits n'ont pas les mots : *semper diurnis Horis*; néanmoins il ne saurait être question ici de toutes les Heures de jour et de nuit indistinctement, parce que la présence du verset *Deus* à l'office de nuit et à celui du matin n'est pas prouvée ; et surtout parce que « l'hymne propre à chaque Heure » précède la psalmodie aux Vigiles et aux petites Heures seulement.

Deinde Prima hora, Dominica, dicenda sunt quatuor capitula Psalmi centesimi octavi decimi. Reliquis vero Horis, id est, Tertia, Sexta, et Nona, terna capitula supradicti Psalmi centesimi octavi decimi dicantur.

Saint Benoît donne tout d'abord une situation de privilège au psaume CXVIII. On voit bien par les commentaires des Pères, Origène, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Augustin, que le plus long des psaumes était considéré aussi comme le plus riche en doctrine et le plus profond : ils y voyaient un incomparable programme de vie chrétienne. Nous savons qu'il est alphabétique : huit versets ou distiques de suite commencent par la même lettre de l'alphabet hébreu ; et comme il y a dans cet alphabet vingt-deux lettres, le psaume est composé de vingt-deux strophes ou octonaires, que N. B. Père appelle *capitula*. Son intention est de les répartir entre toutes les petites Heures du dimanche et les trois dernières du lundi, soit entre sept Heures ; vingt et un octonaires y sont consacrés, puisque la psalmodie de ces Heures comprend normalement trois psaumes ou fragments de psaumes. Et plutôt que de laisser en détresse, le lundi, l'unique octonaire qui restait, saint Benoît a préféré donner quatre *capitula* à Prime du dimanche.

Ad Primam autem secundae feriae dicantur tres Psalmi, id est, primus, secundus, et sextus. Et ita per singulos dies ad Primam, usque ad Dominicam

dicantur per ordinem terni Psalmi, usque ad nonum decimum Psalmum; ita sane, ut nonus Psalmus et septimus decimus partiantur in binas « Glorias ». Et sic fiat, ut ad Vigilias Dominica semper a vigesimo incipiatur.

Nous sommes toujours à Prime, mais le lundi. Plutôt qu'à Prime, Tierce et Sexte, c'est à Tierce, Sexte et None de ce même jour que saint Benoît demande de se partager les neuf derniers octonaires du psaume CXVIII : car, s'il fallait commencer à None la fixation de la psalmodie des trois dernières petites Heures sur semaine, cela créerait, dans l'exposé du moins et le texte législatif, quelque complication. Il s'agit donc, dès maintenant, de pourvoir à la psalmodie de Prime pendant la semaine ; saint Benoît l'emprunte tout simplement au début du Psautier. Prime du lundi aura les Ier, IIe et VIe psaumes, le IIIe étant réservé pour le commencement de l'office de nuit, le IVe étant le premier de Complies, et le Ve ayant été consacré par l'usage aux Laudes du lundi.

Chacun des autres jours, jusqu'au dimanche, on prend trois psaumes à la suite. Mais comme le IXe et le XVIIe sont plus étendus et qu'on n'a pas le loisir, à cette heure matinale, d'une longue psalmodie, on les partage en deux, et on fait suivre chaque portion du *Gloria*. De la sorte, on sera en mesure de commencer régulièrement les Vigiles du dimanche au psaume XX. Cet usage de sectionner les psaumes existait chez les anciens, par exemple, selon Cassien, chez les moines d'Égypte (1).

Ad Tertiam vero, et Sextam, et Nonam secundae feriae novem capitula, quae residua sunt de centesimo decimo octavo Psalmo, ipsa terna capitula per easdem Horas dicantur. Expenso igitur Psalmo centesimo octavo decimo duobus diebus, id est, Dominica et secunda feria, tertia feria jam ad Tertiam, Sextam, vel Nonam psallantur terni Psalmi, a centesimo nono decimo usque ad centesimum vigesimum septimum, id est, Psalmi novem. Quique Psalmi semper usque ad Dominicam per easdem Horas itidem repetantur (Hymnorum nihilominus, Lectionum vel Versuum dispositione uniformi cunctis diebus ser-

(1) *Inst.*, II, XI.

vata), et ita scilicet, ut semper Dominica a centesimo octavo decimo incipiatur.

Pour Tierce, Sexte et None du lundi, les neuf derniers octonaires du psaume CXVIII ont été tenus en réserve. Aux mêmes Heures, depuis le mardi jusqu'au dimanche suivant, on dira chaque jour les neuf psaumes qui suivent immédiatement le CXVIII^e^, à raison de trois pour chaque Heure. Ce sont les premiers des quinze psaumes graduels. Leur brièveté surtout les désigne au choix de saint Benoît ; comme nous le disions naguère, ils conviennent très bien à des Heures qui ont chance d'être récitées de mémoire, sur le lieu même du travail. On répétera donc régulièrement ces neuf psaumes tous les jours, et aux Heures auxquelles chacun d'eux a été attribué une fois pour toutes ; et on fera ainsi jusqu'au dimanche ; mais, arrivés là, on reprendra toujours la psalmodie des petites Heures au psaume CXVIII.

Les mots *Hymnorum nihilominus... servata* forment une parenthèse, à côté de laquelle les commentateurs passent assez régulièrement sans en rien dire. Ceux qui ont consenti à en parler le font d'une façon insuffisante. *Nihilominus* est une particule adversative ; elle introduit une exception, une opposition : entre quels éléments a lieu cette opposition? Saint Benoît vient de dire que chaque jour et aux mêmes Heures on répète les mêmes psaumes : or, il semble de prime abord que dans la parenthèse, et en dépit du « néanmoins », c'est d'une disposition analogue qu'il s'agit pour les hymnes, leçons et versets : « ils garderont tous les jours une affectation uniforme » : où est l'opposition? Peut-être devons-nous être plus attentifs à la pensée et à l'intention de saint Benoît qu'à leur expression matérielle ; en écrivant cette phrase, il rappelait des usages liturgiques bien connus de tous, et il n'a pas songé que son explication, qui a pourtant le dessein d'être claire, paraîtrait très énigmatique aux commentateurs futurs. Peut-être aurions-nous mieux compris le *nihilominus* s'il eût été rejeté à la fin de la phrase ; car voici, semble-t-il, la pensée de N. B. Père. Il lui a fallu noter que les neuf psaumes graduels se diraient aux mêmes Heures de Tierce, Sexte et None, chaque jour, mais depuis le mardi seulement jusqu'au dimanche, puisque le dimanche, à toutes ses petites Heures, bénéficie d'une psalmodie spéciale, empruntée au psaume CXVIII et que le lundi lui-même, s'étant pourvu, à Prime, ailleurs que dans ce psaume, y a cependant recours pour les trois Heures suivantes. Ce sont là bien des variations, bien des changements ; et c'est à toute cette complication que saint Benoît oppose la disposition des hymnes, leçons et versets, laquelle demeure uniforme tous les jours, *cunctis diebus* (1). A Tierce du mardi, par exemple, ce sont les mêmes

(1) Voir MARTÈNE, qui cite les explications d'HILDEMAR et de BOHERIUS : c'est,

hymne, leçon et verset que le lundi et le mercredi. Dans notre liturgie actuelle, les choses se passent ainsi, sauf le dimanche et les fêtes, où leçons et versets sont différents.

> Vespera autem quotidie quatuor Psalmorum modulatione canatur. Qui Psalmi incipiantur a centesimo nono usque ad centesimum quadragesimum septimum : exceptis iis qui in diversis Horis ex eis sequestrantur, id est, a centesimo decimo septimo, usque ad centesimum vigesimum septimum, et centesimo trigesimo tertio, et centesimo quadragesimo secundo. Reliqui omnes in Vespera dicendi sunt. Et quia minus veniunt tres Psalmi, ideo dividendi sunt qui in numero suprascripto fortiores inveniuntur : id est, centesimus trigesimus octavus, et centesimus quadragesimus tertius, et centesimus quadragesimus quartus. Centesimus vero sextus decimus quia parvus est, cum centesimo quinto decimo conjungatur. Digesto ergo ordine Psalmorum vespertinorum, reliqua, id est, Lectiones, Responsoria, Hymni, Versus, vel Cantica, sicut supra taxavimus, impleantur.

Nous passons aux Vêpres. Pendant sept jours, à raison de quatre psaumes chaque jour, les Vêpres réclament vingt-huit psaumes. La liturgie bénédictine, comme la romaine et l'ambrosienne, fait commencer la série des psaumes vespéraux au CIXe. C'est dans cette dernière portion du Psautier que se trouve le psaume traditionnel du Lucernaire, le CXLe, choisi à cause de son verset : *Dirigatur oratio mea*... A partir du dimanche, on prendra, dit saint Benoît, depuis le psaume CIX jusqu'au CXLVIIe inclusivement, les trois derniers numéros du Psautier formant les *laudes*

selon eux, la quantité, le nombre des hymnes, leçons et versets des Heures de chaque jour qui demeure identique. Selon nous, l'uniformité porterait plutôt sur la qualité. — D'autres pensent que la parenthèse n'introduit pas forcément une opposition entre le régime des hymnes, leçons et versets et le régime de la psalmodie ; que *nihilominus* signifie soit « d'ailleurs, aussi bien », soit « non moins, de même ». Saint Benoît ferait remarquer simplement, et pour préciser au besoin sa réglementation des petites Heures, que non seulement les psaumes dont il vient de parler sont les mêmes jusqu'au dimanche, mais que, tous les jours, il y a uniformité dans l'ordonnance, le dispositif des hymnes, leçons et versets ; on observera tous les jours ce qui a été réglé ailleurs pour ces éléments secondaires des Heures : même nombre, même agencement des éléments, réserve faite de leur qualité, dont saint Benoît ne dit rien. Cette remarque aurait le même caractère que celle par où débute le chapitre et la compléterait.

de chaque jour. Trente-neuf psaumes, ce serait beaucoup plus qu'il ne nous faut, si quelques-uns ne se trouvaient pas réservés pour d'autres Heures : le CXVII^e appartient aux Laudes du dimanche ; le CXVIII^e et les neuf premiers psaumes graduels ont l'attribution que nous savons ; le CXXXIII^e est le dernier de Complies ; le CXLII^e est le deuxième psaume des Laudes du samedi. Le CXVI^e, à cause de sa brièveté, est réuni au CXV^e. Mais voici que maintenant nous avons trois psaumes de moins qu'il ne faudrait : on devra donc partager en deux les psaumes les plus longs de la série vespérale : le CXXXVIII^e, le CXLIII^e et le CXLIV^e.

Digesto ergo... Encore une petite phrase qui n'aurait pas dû échapper à la sagacité des commentateurs. Il semble que cette remarque soit parallèle à celle qui terminait le paragraphe précédent ; et, pourtant, il est permis d'hésiter à lui donner une interprétation identique à celle que nous proposions alors. Si le parallélisme est complet et dans le sens que nous disions, nous traduirons ainsi : voilà donc combiné l'ordre des psaumes de Vêpres ; ils sont nouveaux chaque jour ; néanmoins tout le reste, leçon, répons, hymne, verset, cantique (1), est exécuté comme nous l'avons réglé plus haut, au paragraphe précédent, c'est-à-dire demeure inchangé toute la semaine. Mais, alors, l'hymne des Vêpres, pour ne rien dire des autres pièces liturgiques, était toujours la même? Historiquement, cela n'a rien d'impossible (2). Saint Benoît parle des hymnes propres à chacune des petites Heures ; mais il ne dit nulle part que l'ambrosien des Vêpres varie chaque jour, pas plus d'ailleurs que les hymnes des Vigiles, des Laudes et de Complies. Aussi bien, il ne détermine dans sa Règle que l'office dominical et férial : le peu qu'il a dit des fêtes ne nous permet même pas de conjecturer qu'elles jouissaient d'hymnes propres. Mais peut-être, après tout, la remarque que fait ici N. B. Père n'a-t-elle que le dessein de rappeler en passant, et à propos de l'ordonnance psalmodique des Vêpres, la composition du reste de l'office : on dira la leçon, le répons, l'hymne, le verset, le cantique, comme nous l'avons réglé plus haut, c'est-à-dire au chapitre XVII (3).

Ad Completorium vero quotidie iidem Psalmi repetantur : id est, quartus, nonagesimus, et centesimus trigesimus tertius.

A Complies, chaque jour ramène les mêmes psaumes : le IVe : *Cum invocarem*, le XC^e : *Qui habitat*, et le CXXXIII^e : *Ecce nunc benedicite Dominum*.

(1) Il faut en effet lire au singulier.
(2) Étudier sur ce point les *cursus* de S. CÉSAIRE et de S. AURÉLIEN.
(3) N'est-ce pas une explication analogue à celle que signalait la fin de la note de la

Nous remarquons qu'ici saint Benoît ne parle plus des formules qui suivent la psalmodie ; on ne saurait d'ailleurs rien conclure de ce silence pour la solution de nos petits problèmes.

> Disposito ordine psalmodiae diurnae, reliqui omnes Psalmi, qui supersunt, aequaliter dividantur in septem noctium Vigilias, partiendo scilicet qui inter eos prolixiores sunt Psalmi, et duodecim per unamquamque constituantur noctem.

Telle sera la psalmodie des offices du jour. Les sept Vigiles nocturnes se partageront tous les autres psaumes, tous ceux qui n'ont pas encore reçu d'affectation. Cette répartition se fera de façon égale, à raison de douze psaumes chaque nuit. Il nous reste la portion du Psautier qui va du XXe au CVIII^e^, soit quatre-vingt-neuf psaumes ; et, puisqu'il nous en faut quatre-vingt-quatre, ce serait trop, si le psaume XCIV n'était retenu comme invitatoire, le XC^e^ comme second psaume de Complies et douze autres pour les Laudes. Mais, cette soustraction faite, nous sommes en déficit de neuf psaumes : nous nous tirerons d'affaire en divisant « en deux *Gloria* », comme disait plus haut saint Benoît, neuf des plus longs psaumes. La Règle ne les désigne pas ; ce sont, d'après l'usage bénédictin, les psaumes XXXVI, LXVII, LXVIII, LXXVII, LXXXVIII, CIII, CIV, CV, CVI. C'est au CVIII^e^ inclusivement que s'arrête aussi, dans les liturgies ambrosienne et romaine, la psalmodie des Vigiles.

> Hoc praecipue commonentes, ut si cui forte haec distributio Psalmorum displicuerit, ordinet, si melius aliter judicaverit, dum omnimodis id attendatur, ut omni hebdomada Psalterium ex integro numero centum quinquaginta Psalmorum psallatur, et Dominico die semper a capite repetatur ad Vigilias : quia nimis iners devotionis suae servitium ostendunt monachi, qui minus Psalterio, cum Canticis consuetudinariis, per septimanae circulum psal-

page 206? Sans doute. Mais alors qu'ici l'explication ne fait pas violence au texte, il y a dans la parenthèse *Hymnorum...* des expressions comme *nihilominus*, *dispositione uniformi*, qui s'y prêtent mal. Les deux passages semblent réellement assez différents.

lunt; cum legamus sanctos Patres nostros uno die hoc strenue implevisse, quod nos tepidi utinam septimana integra persolvamus.

Saint Benoît ne se flatte point d'avoir donné la meilleure distribution possible du Psautier. Mais, avec une parfaite humilité et déférence pour la pensée d'autrui, il avertit de façon instante, *praecipue*, que si quelqu'un de ses successeurs (il ne peut s'agir des simples moines) vient à trouver un ordre qui lui semble préférable, il l'adopte sans scrupule. Alors que les dispositions liturgiques n'avaient pas encore été définitivement consacrées par l'Église, quelques Abbés profitèrent de la licence donnée par N. B. Père. Il fallut que des conciles, comme ceux d'Aix-la-Chapelle de 802 et de 817, rappelassent les communautés monastiques à l'observation pure et simple de la Règle. Même pour la distribution du Psautier, l'œuvre de saint Benoît est fort sage ; s'il y a quelque complication dans l'agencement des psaumes, il faut reconnaître du moins qu'au point de vue de la longueur des offices, toutes les parties sont heureusement balancées et équilibrées (1).

Le seul point qui semble essentiel à saint Benoît, et que toute combinaison quelle qu'elle soit devra, par-dessus tout, sauvegarder, c'est que chaque semaine nous épuisions le Psautier entièrement, c'est-à-dire l'intégrité de ses cent cinquante psaumes, pour en recommencer la série tous les dimanches, aux Vigiles. Il est facile de reconnaître ce qui a guidé N. B. Père, ce qui a guidé l'Église romaine : le Souverain Pontife l'a rappelé naguère dans la constitution *Divino afflatu*. Le Psautier a été créé par Dieu même pour être à jamais le formulaire authentique de la prière. C'est avec ces pensées-là, avec ces accents-là que Dieu a voulu être loué et honoré. Les psaumes traduisent les sentiments les plus profonds, les plus variés, les plus délicats du cœur de l'homme, et répondent à tous ses besoins. Ils ont servi aux justes de l'Ancien Testament, ils ont servi aux Apôtres et aux saints de tous les âges. Mais ils ont erré sur d'autres lèvres encore : ils ont été dits et redits par Notre-Dame et par le Seigneur. Dans les pèlerinages à Jérusalem, le Seigneur et sa Mère et saint Joseph chantaient les psaumes graduels. Certains auteurs ont pensé que le Seigneur récitait le Psautier chaque jour et qu'il n'avait fait, pendant la Passion, que poursuivre sa prière, lorsqu'il dit, élevé en croix : *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me*, et encore : *In manus tuas commendo spiritum meum.*

Peut-être, au temps de saint Benoît, des moines avaient-ils commencé à réduire leur psalmodie. Dire dans le cours d'une semaine le Psautier avec les cantiques d'usage, c'est là, ajoute-t-il, un minimum de courage,

(1) Hæften, l. VII, tract. v, disq. iv et v. — Cf. D. Cabrol, *la Réforme du Bréviaire et du Calendrier*.

chez ceux qui sont les ouvriers de la prière. Ils feraient vraiment preuve de trop d'inertie et de nonchalance dans le service divin qu'ils ont voué, les moines qui demeureraient en deçà. Alors que nous lisons de nos saints Pères (1) qu'ils remplissaient vaillamment en un jour cette tâche d'un Psautier, puissions-nous du moins, nous autres peu fervents, l'accomplir au cours de la semaine entière. Cette humble remarque de N. B. Père a pour dessein d'encourager ses fils à ne rien diminuer d'un office divin accommodé avec tant de condescendance aux forces de tous, et qui est une sage moyenne : mais elle ne peut vouloir suggérer une dépréciation du *cursus* qu'il vient d'établir, ni provoquer des initiatives et des modifications indiscrètes. Le *nos tepidi* de saint Benoît a pourtant excité plus d'une fois l'émulation de certains religieux ou de Congrégations entières ; et les offices se surajoutèrent aux offices. Il va de soi que la dévotion privée peut se donner carrière, sous la guide de l'obéissance ; un disciple de saint Pierre Damien, saint Dominique l'encuirassé, parvint même à réciter douze Psautiers et demi en vingt-quatre heures, tandis qu'il se donnait, à deux mains, la discipline. « Mais ces exemples, conclut D. Calmet, sont plus dignes d'admiration que d'imitation, et la trop grande prolixité des offices a été désapprouvée par plusieurs personnes très judicieuses. »

(1) ... *Dixerunt inter se, ut prius ex more complerent orationes et psalmodiam, et postea cibum caperent. Cum autem ingressi fuissent, psallebant, totumque psalterium compleverunt* (*Verba Seniorum* : Vitae Patrum, III, 6, Rosweyde, p. 493).

CHAPITRE XIX

COMMENT IL FAUT PSALMODIER

De disciplina psallendi. — Ubique credimus divinam esse praesentiam, et oculos Domini in omni loco speculari bonos et malos : maxime tamen hoc sine aliqua dubitatione credimus, cum ad opus divinum assistimus.

Les deux derniers chapitres de la section relative à l'office divin n'ont plus rien de technique : ils précisent les dispositions, les dispositions intérieures surtout, que nous devons apporter à la psalmodie (c'est-à-dire, en général, à l'Œuvre de Dieu) et à la prière privée.

« Nous croyons que Dieu est présent partout et qu'en tout lieu les yeux du Seigneur regardent attentivement bons et mauvais... » C'est comme un rapide retour vers la doctrine du premier degré d'humilité : la crainte de Dieu déterminera notre attitude au cours de toute prière. Et nous retrouvons l'indication du milieu où s'écoule notre vie. Nous vivons dans un sanctuaire, tout près de Dieu, cœur à cœur avec Dieu. Il faut y penser assidûment. Une action intelligente, disait Aristote, est celle *quae de intrinseco procedit cum cognitione eorum in quibus est actio :* ce qui part de l'intime, non sous forme de réaction purement mécanique, ni par servitude, mais spontanément, et avec la connaissance de tout ce qui concerne cette action, au moins de ses circonstances considérables. Or notre vie n'est réellement intelligente, elle n'a chance d'être intéressante, de se développer et de réussir, que lorsque nous prenons conscience de son caractère, du cadre des circonstances graves et même solennelles où elle se déroule. Plus simplement que le Stagirite, saint Benoît nous dit : *Credimus... sine aliqua dubitatione credimus :* nous croyons. Il s'agit de faire honneur à notre foi. Nous ne l'honorons que lorsque nous nous inclinons pratiquement devant elle ; jusque-là, elle n'est qu'une sorte de système philosophique, une conception platonique et sans effet. Le moine est un croyant et doit prendre sa foi au sérieux.

Or, nous savons par notre foi que la présence de Dieu est universelle et que son regard éclaire invisiblement toute activité humaine; nous savons qu'en tout lieu et à toute heure nous avons la facilité et la douce obédience de vivre devant lui et de lui rendre hommage. Néanmoins cet hommage est privé, officieux, il vient de l'affection personnelle; il est libre dans son expression; et, à condition de demeurer toujours infiniment respectueux, il est affranchi de tout cérémonial et de toute étiquette. Mais la liturgie sainte rend à Dieu un culte officiel; et si Dieu n'est pas plus présent à l'heure de l'office divin qu'à celle de la prière privée, il y a cependant pour nous un devoir spécial de réveiller et d'appliquer notre foi lorsque nous prenons part à cette entrevue officielle où tous les détails sont prévus, toutes les attitudes réglées par l'étiquette divine. L'audience du Seigneur est toujours ouverte : mais l'audience de l'office divin est solennelle. Dieu y est entouré d'une majesté plus redoutable; nous paraissons devant lui au nom de l'Église entière; nous nous identifions à l'unique et éternel Pontife, Notre-Seigneur Jésus-Christ; nous accomplissons l'Œuvre par excellence.

> Ideo semper memores simus quod ait Propheta : *Servite Domino in timore*. Et iterum : *Psallite sapienter*. Et : *In conspectu Angelorum psallam tibi*. Ergo consideremus qualiter oporteat nos in conspectu Divinitatis et Angelorum esse, et sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae.

Pensons-y seulement, faisons acte d'intelligence surnaturelle : *memores simus*, *consideremus*. Faisons « la composition du lieu », comme disent les méthodes modernes d'oraison. Nous sommes en face de la Divinité. Et toute la création est réunie. Et les anges entourent l'autel. Nous allons psalmodier avec eux (Ps. CXXXVII, 1) et chanter le triple *Sanctus* qu'ils nous ont appris; ne convient-il pas qu'avec eux nous rivalisions de respect et de tendresse? Ils se voilent la face de leurs ailes : vous aussi, dit le prophète David, « servez le Seigneur avec crainte » (Ps. II, 11). Et encore : « Psalmodiez avec sagesse » (Ps. XLVI, 8), c'est-à-dire, ayez conscience non pas seulement des mots prononcés, non pas seulement de ce qu'ils contiennent de doctrine, mais aussi, mais surtout de celui à qui vous parlez. Souvenez-vous enfin que, plus heureux peut-être que les moines de saint Benoît, vous avez le Saint-Sacrement dans l'oratoire.

Comme nous reconnaissons bien le procédé libéral, tout intime, tout spirituel de N. B. Père! La voie de contrainte, les textes législatifs les

plus impérieux, la science parfaite des rubriques ; tout cela n'est capable de produire qu'une correction extérieure, et encore ! Si l'âme est absente ou le cœur glacé, si l'office divin n'est plus qu'un exercice d'assouplissement du corps et de la voix, il ne tardera guère à devenir un exercice d'ennui, de mortel ennui. Et cela paraîtra ; et cela se traduira par des bâillements, des impatiences, des regards indiscrets, des irrévérences de toutes sortes. Que faites-vous à la Messe? demandait-on à un chrétien distrait. — J'attends que cela finisse, répondit-il. Que ferez-vous donc dans l'éternité, où cela ne finira point?

Bien des conditions d'ailleurs sont requises pour que l'idéal de N. B. Père soit réalisé. Il faut l'estime conventuelle pour l'office divin ; et c'est aux supérieurs de l'entretenir ou de la restaurer, de toutes manières et avant toutes choses. Il faut encore l'estime personnelle ; et elle s'avive par l'étude et par l'habitude des relations affectueuses avec le Seigneur. Comment l'âme qui s'occupe de tout, sauf de Dieu, en dehors de l'oratoire, pourrait-elle se flatter d'éviter, au cours de l'office divin, la divagation ou la torpeur? La préparation éloignée à la prière est recommandée par tous les maîtres de l'ascétisme (1). Ils nous parlent aussi d'une préparation prochaine et immédiate ; et nos Constitutions y ont pourvu en nous ménageant, avant chaque office, les quelques minutes de « station » sous le cloître : elles sont précieuses, et il serait difficile d'en exagérer l'importance. C'est alors que nous accordons notre âme, notre instrument spirituel. Ayons donc la prudence de ne pas poursuivre à la « station » des recherches ou des combinaisons mentales commencées ; ce n'est pas non plus un lieu de conversations, d'échanges quelconques : *Ante orationem praepara animam tuam et noli esse quasi homo qui tentat Deum* (Eccli., xviii, 23).

L'entrée à l'église, la tenue au chœur et les mouvements divers sont réglés par le cérémonial et surveillés doucement par le cérémoniaire. Mais l'un et l'autre seraient impuissants à assurer l'exécution à la fois précise et souple, grave et simple, des gestes liturgiques, si chacun n'apportait toute sa présence d'esprit, toute sa mesure de distinction, de courtoisie

(1) Méditons ces lignes de S. Basile, dont N. B. Père s'est souvenu en écrivant ce chapitre et le suivant : *Quomodo obtinebit quis ut in oratione sensus ejus non vagetur? Si certus sit assistere se ante oculos Dei. Si enim quis judicem suum videns vel principem, et loquens cum eo, non sibi credit licitum esse vagari oculis, et aliorsum aspicere, dum ipse loquitur; quanto magis qui accedit ad Dominum, nusquam debet movere oculum cordis, sed intentus esse in eum, qui scrutatur renes et corda?... Si possibile est obtinere hominem, ut in omni tempore et loco non vagetur mens sua; vel quomodo id fieri potest? Quia possibile est, ostendit ille qui dixit : Oculi mei semper ad Dominum. Et iterum : Providebam Dominum in conspectu meo semper; quia a dextris est mihi ut non commovear. Quomodo autem possibile sit, praediximus; id est, si non demus animae nostrae otium, sed in omni tempore de Deo, et de operibus ac de beneficiis ejus, et de donis cogitemus et haec cum confessione, et gratiarum actione semper volvamus in mente, sicut scriptum est : Psallite sapienter* (*Reg. contr.*, cviii, cix. Cf. *ibid.*, xxxiv. — Cass., *Conlat.* V, xvii, xviii). — *La Vie spirituelle et l'oraison*, chap. vii.

surnaturelle, d'abnégation enfin : nous devons alors surtout prendre conscience de tous et coordonner nos mouvements avec les mouvements d'autrui. Tous les rites, même les plus menus, seraient observés exactement, avec ordre et pourtant sans l'allure symétrique et rigide de soldats à la parade, si chacun était attentif au sens et à l'à-propos de la cérémonie qui s'accomplit. L'abnégation est peut-être plus indispensable encore lorsqu'il s'agit du chant : mieux vaut tolérer un peu d'erreur que de sacrifier le mouvement d'ensemble, l'unanimité vocale, et de transformer le chœur en une arène ou un champ clos. Les Constitutions nous demandent de « ne point épargner notre voix » : ce qui n'est pas une invitation à étouffer toutes les autres ; et quand elles nous décrivent les qualités du vrai chant sacré, son allure virile et tranquille, ce n'est point pour abandonner aux compétences individuelles une interprétation qui est, de droit, réservée au Maître de chœur. Sur ce terrain encore, nous devons apporter tous nos soins, et une préparation s'impose : on n'improvise pas l'exécution de certaines pièces du répertoire grégorien ; il ne faut pas que, la profession une fois émise, nous disions adieu pour toujours à l'étude du Graduel et de l'Antiphonaire. Ce ne sera jamais assez bien pour le Seigneur ; et encore qu'il ne convienne jamais de s'appliquer davantage, simplement pour satisfaire aux exigences esthétiques de quelques auditeurs et pour soutenir la réputation d'une « schola », il faut pourtant nous souvenir que le chant et la psalmodie sont notre forme d'apostolat et que nous devons aux âmes cette prédication si pénétrante.

Mais ce ne serait pas assez d'assurer la dignité et la bonne exécution matérielle de l'office divin. Il convient que notre intelligence sache à qui s'adressent paroles et mélodies ; il convient qu'elle soit attentive à la pensée du Psalmiste et de l'Église. Il convient que notre cœur s'échauffe réellement tandis que notre voix retentit. Et, pour achever l'harmonie, notre vie elle-même se mettra d'accord avec notre pensée, notre amour et notre voix. Alors, mais alors seulement, la liturgie aura atteint son double but : honorer Dieu et nous sanctifier. Encore une fois, remarquons bien le procédé de saint Benoît pour inspirer le respect de l'oratoire et l'attention à la prière. Il ne songe pas, comme d'autres législateurs monastiques (1), à combattre la rêverie et le sommeil en faisant tresser des corbeilles ou des nattes pendant les longues psalmodies et les lectures ; chez lui l'Œuvre de Dieu s'accomplit tout entière dans la maison de Dieu : *Oratorium hoc sit quod dicitur; nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur* (chap. LII). Il nous suppose chrétiens ; il nous suppose réfléchis, il ne nous donne d'autre règle que notre lumière surnaturelle : *consideremus;* il nous invite à éliminer l'illogisme, le désaccord entre ce que nous savons et ce que nous sommes volontairement ; à faire

(1) Cf. Calmet, Commentaire sur le chap. xi.

de toute notre vie un exercice constant d'eurythmie, de loyauté, de délicatesse. Et N. B. Père ramasse sa doctrine dans cette sentence frappée à l'antique : *Ut mens nostra concordet voci nostrae.* Elle rappelle celle de saint Augustin (1), insérée par saint Césaire dans sa Règle aux vierges (2) : *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in voce.*

(1) *Epist.* CCXI, 7. P. L., XXXIII, 960. Dans l'*Enarratio in Psalmum* CXLVI (2) nous lisons : *Qui ergo psallit, non sola voce psallit; sed assumpto etiam quodam organo quod vocatur psalterium, accedentibus manibus voci concordat. Vis ergo psallere? Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed opera tua concordent cum voce tua* (P. L., XXXVII, 1899). Dans la Lettre XLVIII (3) à l'abbé Eudoxius et à ses moines, S. AUGUSTIN écrit : ... *Sive cantantes et psallentes in cordibus vestris Domino, vel vocibus a corde non dissonis...* (P. L., XXXIII, 188-189).

(2) C. XX. — Lire un beau Sermon de S. CÉSAIRE sur ce thème, dans l'appendice aux Sermons de saint Augustin, CCLXXXIV. P. L., XXXIX, 2282-2283.

CHAPITRE XX

DU RESPECT DANS LA PRIÈRE

De reverentia orationis. — Si cum hominibus potentibus volumus aliqua suggerere, non praesumimus, nisi cum humilitate et reverentia : quanto magis Domino Deo universorum cum omni humilitate et puritatis devotione supplicandum est?

Nous reconnaîtrons aisément que ce chapitre ne fait pas double emploi avec le précédent. Dans le XIXe, il est question de la prière conventuelle et officielle, de l'audience solennelle que donne le Seigneur : aussi le titre nous parle-t-il de *disciplina*, de cérémonial ; dans le XXe, il s'agit de la prière privée ; et, pour écarter les périls d'une liberté plus grande laissée à chacun, on nous parle du respect avec lequel nous devons toujours aborder Dieu, *reverentia*.

La comparaison et l'*à fortiori* par lesquels débute N. B. Père lui étaient suggérés par son bon sens surnaturel et par ses lectures (1), mais il n'est pas impossible qu'il ait reconnu de plus dans cette image un trait des mœurs romaines. La société n'était pas encore démocratisée et nivelée. Il y avait une aristocratie puissante, groupant autour d'elle non pas seulement une armée d'esclaves, mais une vaste clientèle, *clientela*, composée d'hommes libres ou d'affranchis, qui vivaient attachés au maître, à titre d'amis, de *comites* ou simplement de clients ; chaque jour, ils s'en venaient saluer le maître ou solliciter une grâce, lui rendant en respect ce qu'ils recevaient de lui de ressources et de sécurité :

Si non ingentem foribus domus alta superbis
Mane salutantum totis vomit aedibus undam (2).

(1) S. Basil., *Reg. contr.*, cviii (cf. *Reg. brev.*, cci). — Cass., *Conlat.* XXIII, vi. — Cf. aussi Tertullien, *De Oratione*, xvi (P. L., I, 1173-1174) : *Siquidem irreverens est assidere sub conspectu, contraque conspectum ejus, quem quam maxime reverearis, ac venereris; quanto magis sub conspectu Dei vivi, angelo adhuc orationis astante*, etc. — S Ephrem, *Paraenesis* XIX (Opp. graec. lat., t. II, p. 95).

(2) Virgile, *Géorgiques*, l. II, 461-462.

Les clients étaient un peu de la famille du maître ; ils étaient associés à son gouvernement et à ses intérêts ; leur demande ressemblait donc à une indication discrète de ce qui leur semblait opportun : ils « suggèrent », dit saint Benoît ; et ce terme devient admirablement théologique dès qu'il s'applique à notre prière. Si nous n'osons aborder les puissants du monde qu'avec humilité et révérence, si le sens des bienséances et notre propre intérêt nous font prendre devant chacun d'eux l'attitude qui convient : à combien plus forte raison nos suppliques au Seigneur et Maître de toutes choses doivent-elles lui être adressées en toute humilité, dévotion et pureté !

L'humilité, nous le savons, naît de la conscience de ce qu'est Dieu et de ce que nous sommes devant lui. L'habitude d'être en rapport avec Dieu, la facilité avec laquelle il se laisse aborder, les formes très humbles qu'il prend lui-même lorsqu'il descend vers nous : rien de tout cela ne doit diminuer notre respect. C'est une des marques les plus assurées de l'illusion que de traiter Dieu comme un égal, comme un homme qui a contracté avec nous et avec lequel nous sommes en comptes. Lorsque le Seigneur, dans l'Évangile, nous invitait à la prière confiante, pressante, même importune, il n'entendait point légitimer par avance le ton étrange de sommation, de réquisition, que prennent parfois les demandes — et quelles demandes ! — de chrétiens mal éclairés. Quelle que soit la dignité surnaturelle à laquelle Dieu nous ait élevés, il n'y a jamais motif pour nous élever nous-mêmes, pour concevoir de l'audace, ni pour oublier qui est Dieu.

La pureté : elle est mentionnée jusqu'à trois fois dans ces quelques lignes. Nous devons l'entendre non seulement, au sens spécifique, de l'éloignement des affections grossières, mais encore du détachement de toute affection créée, de l'absence de tout alliage inférieur. C'est une garantie de l'efficacité de notre prière, lorsque nous pouvons dire à Dieu : « Il y a sans doute chez moi, à mon insu, des tendances que vous voyez, Seigneur, et qui ne vous plaisent pas : je ne les aime pas non plus et je les désavoue ». Lorsque notre volonté, par laquelle se font les contacts, est libre de toute attache irrégulière, Dieu nous a établis dans la vraie pureté. Mais saint Benoît n'a pas dit simplement : la pureté ; il a dit : la dévotion de la pureté. La dévotion, dans le langage moderne, c'est la flamme de la charité, c'est cette disposition d'ardeur habituelle dans le service de Dieu qui nous fait accomplir avec promptitude, avec persévérance, avec joie, tous nos devoirs envers lui. Mais le terme latin *devotio* a une signification, non pas très différente, mais plus profonde. La *devotio*, c'est l'appartenance, le dévouement, l'assujettissement comme état, comme situation fixe, continue, même juridique ; et dans l'espèce, c'est la servitude consentie et aimée, la sujétion volontaire à Dieu et à toutes les conduites de Dieu. Au chapitre XVIII, nous avions le même sens de *devotio : Nimis iners devotionis suae servitium ostendunt monachi;* et la

Liturgie invoque Notre-Dame *pro devoto femineo sexu. Puritas*, c'est l'affranchissement de toute servitude étrangère qui confisquerait à son profit une part de notre amour ou de notre activité ; *devotio*, c'est la plénitude de l'appartenance au Seigneur.

Et non in multiloquio, sed in puritate cordis, et compunctione lacrimarum nos exaudiri sciamus.

Après avoir décrit en trois mots les dispositions intérieures avec lesquelles nous devons aborder Dieu, saint Benoît passe au côté extérieur et plus matériel de la prière. Avec le Seigneur lui-même (1), avec saint Augustin (2), Cassien (3), tous les Pères, il nous recommande d'éviter le verbiage. Le culte juif n'était pas le seul qui fût devenu, grâce au travail des prêtres, un ritualisme difficile et compliqué, une religion de gestes et de mots ; mais le ritualisme et le verbiage avaient envahi les cultes païens, spécialement celui de Rome : *Putant enim quod in multiloquio suo exaudiantur*, disait le Seigneur. Ce n'est pourtant pas la multitude des paroles qui fait la réalité de la prière. Nous ne prions en paroles que pour nous affranchir un jour des paroles, et adorer, louer, aimer en silence « la Beauté qui ferme les lèvres ». *In spiritu et veritate oportet adorare.* La prière a sa source dans le cœur et il y a une prière du cœur qui ne s'emprisonne point dans des mots. Et cette prière est exaucée toujours, parce que c'est l'Esprit de Dieu même qui l'inspire et la formule en nous : *Nam quid oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom., viii, 26). Prier dans la pureté de notre cœur, c'est, nous l'avons dit, montrer au regard et au cœur de Dieu le désir et la tendresse d'une âme libre, dégagée des préoccupations basses, unie à lui par la conformité de volonté.

Et compunctione lacrymarum. L'expression est empruntée à Cassien (4), dont il faut lire les conférences sur la prière ; lui aussi parle souvent de la vraie pureté du cœur, de la prière pure (5). La componction, — encore que l'*Imitation* nous dise qu'il vaut mieux l'éprouver que la définir, — c'est l'attendrissement intérieur que créent en nous, à la lumière de foi, le souvenir de nos fautes et la pensée des bienfaits de Dieu. Plusieurs fois, dans la Règle, N. B. Père a rapproché la prière et les larmes, comme si les deux choses allaient naturellement l'une avec l'autre : *Si alter vult sibi forte*

(1) Matth., vi, 7 sq.
(2) *Epist.* CXXX *ad Probam*, 20. P. L., XXXIII, 501-502.
(3) *Inst.*, II, x ; *Conlat.* IX, xxxvi.
(4) *Conlat.* IX, xxviii.
(5) *Monachi autem illud opus est praecipuum, ut orationem puram offerat Deo, nihil habens in conscientia reprehensibile* (Rufin., *Hist. monach.*, c. i. Rosweyde, p. 453).

secretius orare, dit-il au chapitre LII, *simpliciter intret et oret, non in clamosa voce sed in lacrymis et intentione cordis.* Saint Benoît, nous le savons par saint Grégoire, avait le don des larmes ; et ce qui intrigua un jour le bon Théoprobe, ce fut moins l'abondance et la durée des larmes de N. B. Père que leur tristesse profonde : *Cumque diu subsisteret ejusque non finiri lacrymas videret, nec tamen, ut vir Dei consueverat, orando plangeret, sed moerendo, quaenam causa tanti luctus existeret, inquisivit* (1). Le don des larmes est considéré comme le moindre de tous les dons charismatiques ; mais il a ce mérite de ne porter pas à l'orgueil, celui aussi de ne laisser place à aucune distraction dans la prière : il les noie toutes.

> Et ideo brevis debet esse et pura oratio ; nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur. In conventu tamen omnino brevietur oratio, et facto signo a priore, omnes pariter surgant.

Saint Benoît énonce la conclusion pratique : notre prière doit être brève et pure, brève afin d'être pure (2). Telle était la conduite des moines d'Égypte, font observer saint Augustin et Cassien ; ils préféraient se tenir en contact avec le Seigneur par de rapides et multiples oraisons jaculatoires, plutôt que par ces longues prières où l'on formule souvent bien des demandes superflues (3), où l'on s'occupe surtout de soi, et qui peuvent dégénérer en fatigue, en torpeur, en marasme. Rappelons-nous d'ailleurs l'inévitable danger qu'auraient couru, au temps de saint Benoît, et que courent maintenant encore certaines intelligences peu cultivées, certaines âmes peu formées, à être maintenues d'office dans une prière prolongée. Une éducation préalable est indispensable pour l'oraison mentale lorsqu'elle doit durer quelque peu. Au bout d'un instant on a tout dit. La pensée s'en va ailleurs. Quelquefois on la ramène, mais elle s'échappe de nouveau, vers n'importe quelle direction ; quelquefois on ne songe même pas à la ramener :le temps s'écoule en divagations, et l'on arrive au bout de sa demi-heure en se demandant quelle a été la part de Dieu dans l'oraison qui vient de se terminer en sursaut. Et pourtant nous connaissons tout à la fois et notre religion et nos besoins, peut-être même notre théologie !

Il va de soi que N. B. Père ne songe point à réduire le temps que notre ferveur voudrait donner à Dieu ; il prévoit même for-

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xvii.
(2) Cf. *S. Th.*, IIa IIae, q. lxxxiii, a. 14, *Utrum oratio debeat esse diuturna.*
(3) *Hoc praecipue est in oratione petendum, ut Deo uniamur* (*S. Th.*, IIa IIae, q. lxxxiii, a. 1, ad 2).

mellement le cas où la grâce divine provoquerait en nous un mouvement intérieur de dévotion qui nous fît prolonger la prière. Moyennant que le travail qui nous est imposé comme obédience n'en souffre point et que nous ne négligions aucunement nos autres devoirs, ce goût de l'oraison n'a rien que de légitime. Mais afin de conjurer l'illusion et de tout consacrer par l'obéissance, il ne faut pas introduire dans notre règlement et nos habitudes de longues stations d'oraison qui n'auraient pas obtenu, au préalable, l'agrément de l'Abbé. Les Constitutions déterminent le minimum du temps que chacun doit consacrer à la prière. Et plaise à Dieu qu'il y ait toujours dans des âmes monastiques assez de sens de leur vocation pour que les supérieurs soient dispensés de toute enquête et de toute contrainte sur ce point ! On ne prétend pas d'ailleurs nous imposer une « méthode » ; on ne nous défend pas de parler à Dieu dans la méditation tranquille de la sainte Écriture ou des textes liturgiques ; la *lectio divina* que prescrit la Règle est quelque chose de plus qu'une simple préparation à la prière, et c'est sous le bénéfice de ces deux heures de lecture que N. B. Père pouvait recommander que la prière des moines fût brève pour être pure.

La dernière disposition de ce chapitre est encore inspirée par la discrétion. S'il est permis à un frère d'accorder un peu plus à la prière privée lorsqu'une grâce de Dieu l'y invite, on conçoit qu'il serait peu mesuré de demander à la communauté entière de longs suppléments à son œuvre liturgique quotidienne. Saint Benoît ordonne donc que l'oraison conventuelle soit toujours très courte : *omnino brevietur*, et que tous se lèvent en même temps, au signal du supérieur. De quelle oraison s'agit-il? Cassien raconte comment, après chaque psaume, chez les moines d'Égypte, tous prient quelques instants debout et en silence, puis se prosternent à terre, se relèvent presque aussitôt et s'unissent enfin d'intention à celui qui récite la collecte : *Cum autem is, qui orationem collecturus est, e terra surrexerit, omnes pariter eriguntur, ita ut nullus nec antequam inclinetur ille genu flectere nec cum e terra surrexerit remorari praesumat, ne non tam secutus fuisse illius conclusionem, qui precem colligit, quam suam celebrasse credatur* (1). Mais saint Benoît ne prescrit nulle part de prière privée ni de collecte après chaque psaume : elles sont remplacées par les antiennes. Il semble faire allusion ici aux prières qui terminaient les offices (voir le chap. LXVII) (2) : une

(1) *Inst.*, II, VII ; cf. *ibid.*, X. — La *Règle* de S. PACÔME disait : *Cumque manum percusserit stans prior in gradu, et de scripturis quidpiam volvens memoriter, ut, oratione finiente, nullus consurget tardius, sed omnes pariter levabunt* (VI).

(2) CASSIEN mentionne la prière finale des offices : *Satis vero constat illum trinae curvationis numerum, qui solet in congregationibus fratrum ad concludendam synaxin celebrari, eum qui intento animo supplicat observare non posse* (*Conlat.* IX, XXXIV). D. BÄUMER préfère lire *orationis* au lieu de *curvationis*, et *non supplicat* (*Hist. du Brév.*, t. I, p. 149, note 1).

portion était silencieuse et mentale ; on la faisait incliné ou prosterné ; et il appartenait à l'Abbé de l'abréger. Si courte qu'elle fût, cette oraison conventuelle décourageait le moine de Pompéianus dont il est parlé dans la Vie de saint Benoît, et qu'un petit diable noir entraînait dehors : *Ad orationem stare non poterat, sed mox ut se fratres ad studium orationis inclinassent, ipse egrediebatur foras... Cumque vir Dei venisset in eodem monasterio et constituta hora, expleta psalmodia, sese fratres in orationem dedissent*, etc. (1). Saint Benoît ne parle jamais d'une oraison conventuelle, distincte de l'Œuvre de Dieu : *Expleto opere Dei, omnes cum summo silentio exeant... Sed si alter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret* (chap. LII).

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. iv.

CHAPITRE XXI

DES DOYENS DU MONASTÈRE

Nous abordons maintenant une section de la sainte Règle qui a trait au régime intérieur et disciplinaire du monastère (XXI-XXX). Saint Benoît commence par déterminer le principe d'ordre, l'élément hiérarchique qui assurera le bon fonctionnement de tous les services. C'est l'autorité abbatiale qui donne le branle à toutes les activités régulières, qui préside à tout, qui prononce en souveraine : et saint Benoît lui a consacré le long chapitre du début. Mais l'Abbé doit être secondé par des officiers agissant sous ses ordres et sa responsabilité. D'ordinaire, il l'est premièrement par le *praepositus* (le Prieur), auquel saint Benoît fait une allusion rapide à la fin de ce chapitre XXI. Lorsqu'il sera enfin question de lui *ex professo*, au chapitre LXV, N. B. Père ne cachera pas ses répugnances pour le maintien d'une dignité et d'une charge, périlleuse, selon lui, à plus d'un titre. Après le Prieur viennent les doyens ; mais si les doyens peuvent suffire à assurer, dans leurs décanies respectives, le travail et la discipline, on renoncera volontiers à la direction générale et universelle du Prieur : *Et si potest fieri, per decanos ordinetur, ut antea disposuimus, omnis utilitas monasterii, prout Abbas disposuerit; ut dum pluribus committitur, unus non superbiat.* Parlons donc d'abord des doyens.

> De decanis monasterii. — Si major fuerit congregatio, eligantur de ipsis fratres boni testimonii et sanctae conversationis et constituantur decani : qui sollicitudinem gerant super decanias suas in omnibus, secundum mandata Dei et praecepta Abbatis sui. Qui decani tales eligantur, in quibus securus Abbas partiatur onera sua, et non eligantur per ordinem, sed secundum vitae meritum, et sapientiae doctrinam.

Le nom et la fonction des doyens ont passé des camps dans les monastères. A l'armée, on appelait *decanus* ou *decurio* celui qui avait

dix hommes sous ses ordres (1). Les cénobites égyptiens, organisés un peu militairement, étaient distribués par groupes de dix : *Divisi sunt per decurias atque centurias*, écrit saint Jérôme, *ita ut novem hominibus decimus praesit; et rursus decem praepositos sub se centesimus habeat* (2). Et saint Augustin : *Opus suum tradunt eis quos decanos vocant, eo quod sint denis praepositi... Illi autem decani cum magna sollicitudine omnia disponentes, et praesto facientes quidquid illa vita propter imbecillitatem corporis postulat, rationem tamen etiam ipsi reddunt uni, quem patrem appellant* (3). Nous reconnaissons l'idée et jusqu'aux expressions de saint Benoît. Il trouvait aussi dans Cassien plusieurs textes relatifs aux doyens (4). Rappelant que les jeunes religieux sont confiés *seniori qui decem junioribus praeest* (5), Cassien remarque que l'institution des doyens date de Moïse, à qui Jéthro son beau-père avait donné ce bon conseil : *Provide de omni plebe viros potentes et timentes Deum, in quibus sit veritas, et qui oderint avaritiam; et constitue ex eis tribunos, et centuriones, et quinquagenarios, et decanos, qui judicent populum omni tempore; quidquid autem majus fuerit, referant ad te, et ipsi minora tantummodo judicent; leviusque sit tibi, partito in alios onere* (Ex., XVIII, 21-22). Saint Benoît paraît s'être souvenu, lui aussi, de ce passage.

Les doyens n'existaient que là où la communauté était plus nombreuse : il est rigoureusement possible de déterminer ce que saint Benoît entend par la *congregatio major*. Aussi longtemps que la communauté se composait de douze moines, comme à Subiaco, ou comme dans les débuts du monastère de Terracine (6), l'Abbé pouvait se contenter de l'assistance d'un second. Mais parce que saint Benoît parle de doyens au pluriel, que le pluriel, c'est deux pour le moins, et que chaque doyen a dix moines sous son autorité (neuf, disait saint Jérôme), il semble que la communauté ne devenait vraiment *major* que lorsqu'elle atteignait le nombre de dix-huit ou vingt religieux.

Eligantur. Il y a tout lieu de croire qu'à l'époque de saint Benoît les doyens étaient élus directement par l'Abbé. L'Abbé choisissait ses doyens comme il choisissait son Prieur. Lorsque la communauté intervenait, ce n'était jamais pour exercer des droits et revendiquer des privilèges, mais pour exposer humblement son désir à l'Abbé et lui suggérer ses préférences ; c'était une simple présentation ; l'Abbé et les siens agissaient d'un commun accord et au mieux des intérêts de tous. *Quod si aut locus expetit, aut congregatio petierit rationabiliter cum humilitate, et Abbas*

(1) De même, COLUMELLE dit que les ouvriers qui travaillent aux champs doivent être groupés par décuries (*De re rustica*, l. I, c. IX).
(2) *Epist.*, XXII, 35. P. L., XXII, 419.
(3) *De moribus Eccles. cathol.*, l. I, c. XXXI. P. L., XXXII, 1338.
(4) *Inst.*, IV, X, XVII.
(5) *Inst.*, IV, VII.
(6) S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. III, XXII.

judicaverit expedire, quemcumque elegerit Abbas, cum consilio fratrum timentium Deum, ordinet ipse sibi praepositum (chap. LXV). Et au chapitre LXII, N. B. Père, après avoir rappelé au prêtre du monastère qu'il doit demeurer à son rang de profession, prévoit cette exception : *Si forte electio congregationis et voluntas Abbatis pro vitae merito eum promovere voluerit.* Aujourd'hui, les doyens n'exercent plus d'office de gouvernement sur une décanie déterminée, mais une fonction de vigilance douce sur l'ensemble de la communauté, surtout un rôle de bon exemple et un office de conseil auprès de l'Abbé, comme les sénieurs. Les Constitutions et Déclarations modernes ont déterminé, pour chaque Congrégation bénédictine, tout ce qui concerne le choix, le nombre et les attributions des sénieurs et des doyens ; la plupart reconnaissent aux communautés le droit d'être représentées au conseil de l'Abbé par des frères élus au scrutin secret. Et il se trouve, d'ordinaire, que les conseillers choisis par la communauté sont plus nombreux que ceux qu'a choisis l'Abbé. Mais plaise à Dieu qu'on n'ait jamais besoin de recourir à certaines dispositions législatives de nature à éliminer la chance, pour l'Abbé, d'être mis en minorité dans son conseil ! Un tel remède n'aurait d'autre résultat que d'introduire systématiquement la désunion dans le monastère, de constituer à l'état permanent et de consacrer une dualité, une rivalité entre l'Abbé et sa communauté. Pratiquement, dans une communauté paisible, il n'y a pas de différence entre l'hypothèse où les conseillers sont choisis par l'Abbé, selon le texte de la Règle, et l'hypothèse où les membres du conseil sont pour la plupart élus par les moines : tous sont, au même titre, les conseillers de l'Abbé et de la communauté. L'Abbé se choisit et on lui choisit des conseillers, non des adversaires ni des approbateurs.

Eligantur de ipsis : on ne choisira point comme doyens des séculiers, pas même des moines étrangers. C'est à peine s'il est besoin aujourd'hui d'observer que l'autorité ne doit être confiée qu'à ceux qui appartiennent à la famille. Pourtant il est bon parfois de se souvenir que, sauf les exceptions prévues par le Droit, les gens de l'extérieur, quels qu'ils soient, n'ont pas compétence pour intervenir dans nos affaires intérieures ; nous sommes exempts, et n'avons nul besoin de tutelle ni de conseil judiciaire. Peut-être, d'ailleurs, la remarque de saint Benoît a-t-elle surtout pour intention de rappeler à la communauté qu'elle doit témoigner de la déférence et faire honneur à des doyens choisis dans son sein. *Et constituantur decani :* il y aura une reconnaissance officielle de leur titre, peut-être même une cérémonie d'investiture. Selon la *Règle du Maître*, on leur remet solennellement le bâton de commandement (1).

Saint Benoît nous indique à quelles enseignes l'Abbé et sa commu-

(1) Cap. XI. — Cf. MÉNARD, *Concord. Reg.*, c. XXVIII, p. 445.

nauté reconnaîtront ceux qui méritent d'être élus. Ce n'est pas nécessairement l'âge qui désigne ; on ne devient pas doyen par rang d'ancienneté, *non eligantur per ordinem;* et il serait étrange de ne consulter, pour élever un religieux, que la date de son entrée, N. B. Père ayant répété plusieurs fois que l'âge ne doit jamais ni porter préjudice, ni créer une présomption de compétence. Les anciens et les conseillers de l'Abbé dont saint Benoît a parlé au chapitre III ne sont pas forcément des candidats au décanat ; la charge de doyen impliquait alors, nous l'avons dit, un gouvernement actif et une surveillance assidue auxquels souvent n'auraient pu suffire des moines âgés ; on peut être sénieur et prudent conseiller, et cependant, pour telle ou telle cause, demeurer inhabile à régir une décanie. Allons plus loin : une aptitude, même insigne, une forte doctrine, une réelle vertu, ne sont pas toujours des motifs déterminants ; il faut un ensemble de qualités que N. B. Père ramène à deux : *vitae meritum, sapientiae doctrinam.* Les doyens seront choisis comme le furent les premiers diacres, à qui ils ressemblent par leur office. Ils auront un bon renom parmi les frères, afin que l'on s'incline volontiers devant leur autorité ; leur vie sera édifiante, puisqu'ils doivent aider l'Abbé à maintenir l'observance. Il leur faut, avec ce mérite de la vie, la doctrine de la sagesse, c'est-à-dire la prudence, le tact, le sens des choses spirituelles et monastiques ; et c'est ici que la formation, l'expérience et l'âge peuvent être d'un grand secours. Bref, ils doivent être tels que l'Abbé ait pleine confiance en eux et qu'il puisse, avec une sécurité entière, se décharger sur eux de bien des détails, répartir entre eux ses sollicitudes.

Tel est, en effet, le but de l'institution des doyens : venir au secours de l'Abbé. Lorsqu'une maison commence, et pendant toute la période du « devenir », il y a parfois pour le supérieur un motif d'entrer un peu dans les offices particuliers. Mais dans un monastère pleinement organisé, l'Abbé doit être empressé à se donner des aides et des suppléants, ne se réservant que la direction d'ensemble et les besognes inhérentes à sa charge. Il ne saurait s'occuper de tout avec succès, et N. B. Père lui veut du repos et du loisir : *Non sit turbulentus et anxius, non sit nimius et obstinatus, non zelotypus et nimis suspiciosus, quia numquam requiescet* (chap. LXIV). De plus, comme il doit vieillir et mourir, il est sage pour lui de penser au lendemain et d'initier de son vivant plusieurs personnes au gouvernement de la communauté, qui ne meurt pas. Enfin, cette distribution du travail à l'intérieur du monastère n'a pas seulement pour résultat de soulager l'Abbé et de préparer l'avenir : elle ménage à chacun le bénéfice d'une collaboration au travail commun et une part de responsabilité ; de la sorte, personne n'est tenté de se désintéresser complètement, de vivre isolé, uniquement occupé de ses études personnelles ; chacun n'en aime que mieux et la maison et ses frères.

Les doyens, dit saint Benoît, exerceront leur sollicitude sur leur

décanie. Sollicitude n'est pas orgueil, n'est pas tyrannie : c'est attention et dévouement affectueux. Nul n'est investi d'une charge pour satisfaire sa vanité, pour se créer des amis au dedans ou au dehors, pour exercer des représailles, pour agir avec violence, mais bien pour être plus dévoué à sa famille monastique et la servir de plus près. Les doyens sont tenus d'accomplir leur office en son intégrité : *in omnibus*. C'était alors une charge assez complexe, qui réclamait un soin continu, de la décision et de la fermeté. Les attributions des doyens, au Mont-Cassin, étaient sans doute les mêmes que chez les moines d'Orient dont nous parlent les textes précités de saint Jérôme, de saint Augustin et de Cassien ; ils veillaient sur leur décanie au dortoir, au réfectoire, pendant le travail manuel ; ils faisaient observer le silence, accordaient des permissions, infligeaient des pénitences. On trouvera dans D. Martène l'énumération des principales fonctions des doyens. Parfois, là où les doyens n'existaient pas, ces fonctions étaient remplies par le Prieur claustral. A Cluny, après l'Abbé et le Grand-Prieur, venait le Prieur claustral, assisté au besoin d'un second, aidé dans la surveillance par les maîtres des enfants et des jeunes moines, et par les « circateurs » ; on appelait doyens les frères qui dirigeaient l'exploitation des métairies ou villas situées dans le voisinage du monastère, *villarum provisores* (1).

Lorsque saint Benoît écrit des doyens qu'ils gouvernent leurs décanies en toutes choses, il n'entend point leur conférer un pouvoir illimité et sans contrôle. Il y a limite d'abord du côté de Dieu, *secundum mandata Dei;* puis du côté de l'Abbé, *et praecepta Abbatis sui.* Car cette autorité s'exercera en union de pensée avec l'Abbé, non pas en dehors de lui, ni contre lui. L'Abbé partage sa sollicitude, il n'abdique pas, il ne peut devenir un étranger dans sa maison. Sans doute un moine en charge n'a nul besoin, pour l'expédition des affaires courantes, de s'aboucher en particulier avec l'Abbé ; mais dès qu'il y a des remaniements un peu profonds à opérer dans son office, ou lorsqu'il s'agit d'affaires extraordinaires, il doit consulter, se faire autoriser. Et supposons que l'Abbé, un jour donné et par exception, intervienne dans un office pour surveiller ou réformer tel ou tel point : le titulaire qui s'en étonnerait comme d'une défiance, qui s'en irriterait comme d'un manque d'égards, qui protesterait contre cette prétendue intrusion, ou qui proclamerait que son Abbé est d'un avis, mais lui d'un avis différent, celui-là oublierait la règle : *secundum praecepta Abbatis sui.* Le dépositaire d'une charge ne voit bien que les exigences de sa charge, il est myope, il manque de perspective ; et d'avance il lui faut prendre son parti que des considérations d'ordre plus étendu viennent parfois modifier son programme ou ses habitudes. Le pouvoir du doyen est limité encore du côté des frères, puisqu'il

(1) Bernard., *Ordo Clun.*, P. I, c. ii. — Udalr., *Consuet. Clun.*, l. III, c. v.

ne gouverne que sa décanie. Il évitera cet esprit ambitieux et jaloux qui nous fait étendre le plus possible le champ sur lequel s'exerce notre juridiction : « Ceci me revient, ceci m'appartient ; selon les coutumes, tel droit et tel avantage sont du ressort de ma charge, etc. » Là où manquent la charité, l'effacement de soi et le bon sens, les charges fournissent d'autant plus facilement matière à de mesquines rivalités qu'elles s'enchevêtrent l'une dans l'autre et que nul coutumier ne parviendra jamais à définir rigoureusement leurs frontières.

Une dernière remarque. Saint Benoît se sert du possessif *suas* pour désigner les décanies : mais, dans sa pensée, *suas* indique attribution, non possession réelle et fief inaliénable. Il n'y a point ici de prescription en vue d'acquérir : on ne prescrit ni par sept ans, ni même par trente ans. Toute charge est précaire, même celle des doyens, même celle du Prieur. Chaque titulaire doit prendre conscience de cette éventualité que sa charge passera aux mains d'un autre, qu'il peut en être dépouillé sans ombre d'injustice ; la conviction contraire serait un danger très subtil et le retour de l'esprit de propriété. En cas d'absolution de notre office, il faut bien plutôt nous réjouir doucement de n'avoir plus à porter cette responsabilité, et nous applaudir, selon la parole d'un ancien, qu'il se soit trouvé à Thèbes un homme reconnu plus digne que nous.

> Quod si quis ex eis aliqua forte inflatus superbia repertus fuerit reprehensibilis : correptus semel, et iterum, et tertio, si emendare noluerit, dejiciatur, et alter in loco ejus, qui dignus est, subrogetur. Et de praeposito eadem constituimus.

Si par hasard quelqu'un des doyens, abusant de sa situation privilégiée et se gonflant de son importance, était reconnu répréhensible, voici comment l'Abbé devrait procéder. Hormis le cas, probablement, d'une faute notoire ou d'une résistance scandaleuse, et s'il s'agit seulement de mauvaises tendances ou de fautes occultes, le doyen sera averti en secret jusqu'à trois fois (1). Il y a deux corrections secrètes pour les moines, trois pour les doyens, quatre pour le Prieur. Si le doyen refuse de s'amender, il ne reste plus à l'Abbé qu'une ressource : retirer au coupable une charge qui devient un péril pour lui et pour ses frères, et la confier à un autre qui en soit digne. On suivra, dit saint Benoît, une ligne de conduite analogue à l'égard d'un Prieur orgueilleux ou indocile. Il y aura toutefois quelques différences de traitement ; mais N. B. Père n'en dit rien ici, se proposant de parler plus longuement du Prieur au chapitre LXV.

(1) *Quod si secundo aut tertio admonita emendare noluerit...* (S. CAESAR., *Reg. ad virg.*, x).

CHAPITRE XXII

COMMENT LES MOINES DOIVENT PRENDRE LEUR SOMMEIL

Quomodo dormiant monachi. — Singuli per singulos lectos dormiant. Lectisternia pro modo conversationis, secundum dispensationem Abbatis sui, singuli accipiant.

Saint Benoît n'a pas jeté pêle-mêle et absolument sans ordre les dispositions de sa Règle; mais on ne voit pas bien, de prime abord, comment ce chapitre se relie à ceux qui l'entourent. Il est probable que N. B. Père a voulu rattacher au chapitre des doyens les chapitres qui traitent et des circonstances où ils ont surtout à exercer leur vigilance, et des procédés qui leur sont remis afin de se faire obéir. De plus, cette question du sommeil des moines, apparentée à celle de l'office de nuit, n'est point inattendue dans le voisinage de la législation liturgique, et les Règles antérieures à saint Benoît faisaient volontiers le même rapprochement.

La prescription sur laquelle s'ouvre le chapitre nous paraît aujourd'hui bien superflue : chacun des frères aura son lit à part. Ce n'est que de la bienséance élémentaire et un confort indispensable. Pourtant, les anciennes Règles monastiques (1) ont cru devoir prendre la même précaution et des conciles ont légiféré à ce sujet (2), sans doute parce que l'usage contraire existait en quelques maisons : les mœurs étaient simples, le régime volontairement semblable à celui des pauvres et des paysans ; et puis les moines ne couchaient-ils pas tout vêtus sur des nattes, des paillasses ou des planches?

Chaque frère recevra donc un lit et sa garniture (*lectisternia*), le tout conforme à la pauvreté, à l'austérité de son genre de vie, — c'est la meilleure explication du *pro modo conversationis* — et selon que le déterminera l'Abbé. N. B. Père se réserve de donner au chapitre LV l'inventaire de

(1) Sauf la *Regula cujusdam ad virgines*, xiv.
(2) Cf. *Conc. Turonense* II (567), can. xiv. Mansi, t. IX, col. 795.

la literie monastique : *Stramenta autem lectorum sufficiant : matta, sagum, lena et capitale.* Les moines sont avertis de ne pas s'étonner si leur couchette est un peu dure : c'est un simple lit de camp où l'on s'étend quelques heures ; car ils sont des soldats, et, comme le dira bientôt saint Benoît, ils doivent être prêts à se lever au premier signal. Néanmoins, l'Abbé pourra donner un lit plus confortable à ceux qui seraient malades ou âgés, et proportionner le nombre et la qualité des couvertures au climat ou à la saison.

Si potest fieri, omnes in uno loco dormiant; si autem multitudo non sinit, deni, aut viceni cum senioribus suis, qui super eos solliciti sint, pausent. Candela jugiter in eadem cella ardeat usque mane.

Un lit pour chacun, mais, autant que cela se peut faire, un même dortoir pour tous : pour tous les profès, s'entend, car, d'après le chapitre LVIII, les novices ont un logis à part : *Cella novitiorum, ubi meditetur, et manducet, et dormiat.* Saint Benoît veut le cénobitisme parfait : ses fils prient, travaillent, prennent leurs repas ensemble, et ils ont un dortoir commun (1). Ce n'est pas d'ailleurs une innovation ; on trouvera dans le commentaire de D. Martène divers témoignages anciens en faveur du dortoir, en particulier l'attestation de saint Césaire (2) ; on y lira aussi l'histoire des transformations qui se sont opérées sur ce point dans les coutumes. Pendant de longs siècles, les moines bénédictins couchèrent en dortoir, dans des lits sans rideaux, ordinairement avec l'Abbé au milieu d'eux. Moyennant certaines précautions d'hygiène et de décence, on n'y voyait nul inconvénient (3). Au quinzième siècle les Pères de Cluny et de Bursfeld proscrivent encore les cellules séparées ; mais le dortoir est divisé en alcôves qui forment réellement autant de petites chambres, où chacun peut lire et prier en paix. A l'époque où la vie des moines s'écoulait presque tout entière à l'office divin et au travail manuel, on ne montait au dortoir que pour se coucher ou pour lire auprès de son lit. La *lectio divina* se faisait d'ailleurs, ordinairement, sous le cloître ou au chapitre ; les copistes et les enlumineurs travaillaient dans une salle commune dite *scriptorium.* Mais les conditions de la vie monastique se firent un peu différentes avec la prédominance des travaux intellectuels, avec l'institution des frères convers, avec des

(1) Cf. S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xxxv.
(2) *Reg. ad monach*, iii ; *Reg. ad virg.*, vii.
(3) Cf. Udalr., *Consuet. Clun.*, l. II, c. v, ix, x. — *Constit. Hirsaug.*, l. I, c. lxix, lxx.

habitudes de piété nouvelles, avec l'intrusion des séculiers dans les cloîtres et le régime des bénéficiers ayant chacun leurs appartements. Il fut facile de justifier l'usage des cellules par des exemples empruntés à l'histoire des moines d'Orient, à celle des moines de saint Martin, des moines de Lérins, etc., aux coutumes des Chartreux et des Camaldules. Pour ne pas rompre tout à fait avec l'antiquité monastique, on ferma les cellules avec un simple rideau, ou bien on perça la porte d'un petit *foramen* avec obturateur mobile ; on conserva le nom de *dormitorium* au couloir sur lequel s'ouvrent les cellules ; enfin, on entretint fidèlement toute la nuit, dans ce même couloir, la lumière qui doit briller, selon saint Benoît, jusqu'au matin.

La Règle n'envisage point d'autre procédé que celui du dortoir ; pourtant elle laisse à l'Abbé le soin d'apprécier s'il est possible de réunir tous les frères en un même lieu, ou s'il ne vaut pas mieux, à raison de leur grand nombre, les répartir dans différentes salles, décanie par décanie, ou plusieurs décanies ensemble. Dans ce dernier cas, et en l'absence de l'Abbé et du Prieur, les moines sont placés sous la responsabilité et la surveillance plus immédiate de leurs doyens respectifs (car tel est ici le sens des mots *senioribus suis*). C'est, en partie, afin que les doyens fussent capables d'exercer leur vigilance, que les anciens coutumiers règlent si minutieusement tout ce qui concerne l'éclairage du dortoir ; il se faisait, dit D. Calmet, par « la cire, le suif, l'huile, le bois, le jonc ou le roseau, principalement par les flambeaux de pin ou de sapin ». Selon certains commentateurs, les doyens n'auraient pas eu le droit de fermer l'œil de toute la nuit ; mais saint Benoît ne leur demande rien de pareil : ils pouvaient à moins de frais s'assurer que tout allait bien, et faire de temps en temps des rondes, comme le prévoient les coutumiers.

> Vestiti dormiant, et cincti cingulis aut funibus, et cultellos ad latus non habeant dum dormiunt, ne forte per somnium vulnerentur dormientes ; et ut parati sint monachi semper ; et facto signo absque mora surgentes, festinent invicem se praevenire ad opus Dei, cum omni tamen gravitate et modestia.

Les moines dormiront vêtus, et non pas, sous prétexte de simplicité, à la manière de beaucoup d'anciens ou des paysans de la Campanie. Leur vêtement de nuit sera, sinon le même que celui de jour, du moins composé des mêmes éléments : la tunique, qui se portait sur la peau, comme une chemise, et dont les plis étaient retenus par une ceinture ;

probablement aussi les bas ou chaussures légères (*pedules*), dont il sera parlé au chapitre LV ; enfin la coule, car N. B. Père écrira dans le même chapitre : *Sufficit monacho duas tunicas et duas cucullas habere, propter noctes, et propter lavare ipsas res.* Les fémoraux n'étaient donnés qu'aux voyageurs. Le scapulaire, vêtement de travail, *propter opera*, était inutile pour le sommeil. Il semble bien que la ceinture de nuit ait différé de celle de jour ; pendant le jour, c'est le *bracile*, large ceinture servant de poche ; la nuit, c'est une ceinture quelconque, de cuir ou de corde, *cincti cingulis aut funibus, et cultellos ad latus non habeant* (1). N. B. Père recommande de n'attacher point à la ceinture, comme pendant le jour, le fort couteau qui servait aux usages les plus divers : il eût été facile, alors même que le couteau était renfermé dans une gaine, de se blesser pendant les mouvements inconscients du sommeil ou de frapper les voisins au cours d'un cauchemar.

Si N. B. Père et les autres législateurs prescrivent aux moines de garder pendant leur sommeil l'habit de la religion, ou du moins quelque chose de cet habit, c'est donc d'abord pour un motif de décence et de pauvreté : on n'avait que celui-là. C'est aussi par dévotion pour le vêtement symbolique de la profession, et parce qu'il est une sauvegarde contre les incursions du diable. Saint Benoît ajoute : *Vestiti dormiant, et cincti..., et ut parati sint monachi semper :* il faut qu'au premier signal le moine, soldat du Christ, soit toujours prêt à courir à l'Œuvre de Dieu. Peut-être avons-nous dans ce passage une allusion à la parole de l'Évangile : *Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes in manibus vestris. Et vos similes hominibus exspectantibus dominum suum* (Luc., xii, 35-36). Dès qu'a retenti le signal convenu (chap. XLVII), tous se lèvent, sans discuter avec leur couchette ; et, remettant probablement aux heures de jour les soins d'une toilette sommaire et d'un changement d'habit, ils descendent immédiatement à l'oratoire (2). S'il y a quelque chose à regretter de la disposition ancienne du dortoir monastique, c'est la difficulté qu'elle créait aux paresseux de donner carrière à leur lâcheté. On avait beau fermer ses yeux appesantis et se dissimuler le mieux possible sous la couverture (3) : on n'en avait pas moins conscience de faire tache au milieu de l'empressement général. Car les frères devaient s'empresser et rivaliser entre eux à qui arriverait le premier à l'Œuvre de Dieu : en toute gravité pourtant et modestie, ajoute prudemment N. B. Père. C'est moins que jamais l'heure de se permettre de petites facéties ou de franchir, en une course folle,

(1) Selon l'édition Butler : *ut cultellos...*

(2) Cf. Martène, *De antiq. monach. rit.*, l. I, c. I.

(3) La lanterne sourde du Prieur claustral ou des circateurs découvrait aisément ceux qui s'étaient attardés au lit ou qui continuaient leur somme à l'église. Cf. Udalr., *Consuet. Clun.*, l. II, c. viii. — Bernard., *Ordo Clun.*, P. I, c. iii, — *Constit. Hirsaug.*, l. I, c. xxviii.

escaliers et couloirs ; saint Benoît répétera au chapitre XLIII sa double recommandation.

Nous nous souviendrons pratiquement du passage : *Et facto signo absque mora surgentes*... Il ne faut pas se lever par pièces et par morceaux, mais tout de suite et comme mécaniquement : c'est plus facile de la sorte. L'office divin, le travail et notre humeur se ressentiraient d'une triste condescendance et d'un petit calcul assurant à notre repos un supplément de vingt minutes chaque matin. Huit heures de sommeil, ce serait plus que ne concédait l'école de l'hygiène antique :

Sex horas dormisse sat est, pueroque senique;
Da septem pigro : nulli concesseris octo.

Et alors même qu'il y aurait dans un lever ponctuel une part de fatigue et de mortification, abordons-la résolument. C'est avec ces vaillances de détail que nous arrivons à devenir plus forts moralement, plus maîtres de notre corps, plus souverains de nos passions. Aussi bien, les mortifications les plus assainissantes sont celles qui entrent dans le tissu ordinaire de notre vie et sont à peine aperçues.

Adolescentiores fratres juxta se non habeant lectos, sed permixti cum senioribus. Surgentes vero ad opus Dei, invicem se moderate cohortentur, propter somnolentorum excusationes.

Ces quelques lignes veulent assurer la discipline du dortoir, et assurer de plus l'empressement modéré dont il vient d'être question. Au chapitre XLIII, saint Benoît fixera l'ordre selon lequel les moines se présentent à toutes les réunions conventuelles : les préséances sont déterminées par la date et l'heure de la « conversion ». Ici, N. B. Père stipule une exception à cette règle, au cas où le hasard de l'entrée en religion grouperait ensemble un certain nombre de jeunes moines. Les enfants et les jeunes gens sont de puissants dormeurs. On conçoit facilement que ces *adolescentiores fratres*, réunis au dortoir, ou ne se réveilleraient pas, ou seraient trop heureux d'acheter le droit de dormir par la complicité d'une indulgence mutuelle. Ils auraient aussi plus d'une fois des tentations d'espièglerie. C'est pour obvier à ces divers périls que saint Benoît veut qu'on sème leurs lits parmi ceux des moines plus âgés. Le terme *senioribus*, parce qu'il est opposé à *adolescentiores*, et qu'il n'est pas, comme plus haut, accompagné du possessif *suis*, doit s'entendre ici des religieux d'un âge plus mûr, non des doyens ; ceux-ci, d'ailleurs, eussent été trop

peu nombreux pour l'intercalation dont il est parlé. Si nous entendions le *pro modo conversationis* du début de ce chapitre d'une distribution des lits au dortoir conformément à l'âge, au tempérament et au sérieux de chacun, il faudrait admettre, avec quelques commentateurs, que saint Benoît répète deux fois la même recommandation.

Surgentes vero. Ce ne sont pas les seuls enfants qu'il s'agit d'exciter : tous les moines sont invités à se rendre service mutuellement. Les dormeurs ont toujours de mauvaises raisons pour ne se lever pas : un cauchemar, une digestion pénible, une crampe, la migraine ; et puis on n'a pas bien entendu le signal : *somnolentorum excusationes.* Saint Benoît, dans l'intérêt de l'office divin et de l'observance commune, autorise à ruiner toutes les illusions par un encouragement discret, *moderate;* il suffit de faire un peu de bruit, au besoin de secouer le lit. Pouvait-on dire quelques mots? N. B. Père entend-il faire une exception à la loi rigoureuse du silence de nuit (chap. XLII)? Ce n'est pas invraisemblable. Nous ignorons, du reste, à quel moment prenait fin ce temps de silence : peut-être précisément à l'heure du réveil et dès le début de la journée monastique. Saint Basile recommande de faire bon visage à l'excitateur, d'accueillir avec reconnaissance celui qui vient nous tirer de cet état humiliant du sommeil où l'âme perd conscience d'elle-même, et qui nous invite à aller glorifier Dieu (1).

Ajoutons une dernière remarque qui se rapporte à la matière générale du chapitre. Il en est qui, avant de s'endormir, se remémorent le travail intellectuel de la journée afin d'en fixer et d'en intégrer les résultats : la pratique est bonne, à la condition d'être brève. Sainte Thérèse nous dit qu'elle n'a jamais pris son sommeil qu'en songeant au jardin des Oliviers, à la nuit terrible et à l'agonie du Seigneur : et voilà qui est beaucoup mieux. La dernière impression sur laquelle se termine notre journée a une importance extrême : elle influe sur notre sommeil et sur le lendemain. Il nous est possible de consacrer à Dieu ces instants mêmes qui échappent à la vie consciente. Notre dernière pensée est comme un germe confié au silence de la terre : *Terra ultro fructificat;* tandis qu'elle s'évanouit, son influence bénie descend lentement en nous, elle imprègne notre âme et l'enveloppe toute.

(1) *Reg. contr.*, LXXV, LXXVI.

CHAPITRE XXIII

DE L'EXCOMMUNICATION POUR LES COULPES

La surveillance et la correction ayant été remises aux doyens, on ne pouvait les laisser désarmés en face de l'inobservance : c'est pour cela que dans ce chapitre et dans les sept suivants il est parlé du droit pénal et des procédés selon lesquels il s'appliquera (1). Toutes les Règles anciennes sont abondantes pour prévoir des sanctions disciplinaires, et nous aurons l'occasion de signaler quelques-uns des emprunts que leur a faits saint Benoît (2). Mais nulle part encore le législateur n'avait formulé de code aussi complet dans sa sobriété, aussi prudent, discret et affectueux dans sa sainte rigueur (3). L'évolution des mœurs a modifié profondément, depuis lors, soit la nature des délits, soit le caractère de la peine ; il n'en est pas moins opportun de rechercher la pensée de N. B. Père sur le difficile devoir de la correction, alors même que la teneur de son texte est, en grande partie, rapportée par l'usage.

Nous pouvons, dès maintenant, déterminer l'économie de ces huit chapitres. Le XXIIIe énumère d'abord les principales fautes contre lesquelles il y a lieu de sévir, puis commence à décrire la série progressive, la hiérarchie des corrections régulières : double admonition secrète, objurgation publique, excommunication ou châtiment corporel. Ce n'est pas tout ; mais avec le chapitre XXIV s'ouvre une vaste parenthèse relative à l'excommunication : celle-ci est de deux sortes : l'excommunication de la table (XXIV), l'excommunication de la table et de l'oratoire (XXV). Les deux chapitres qui suivent traitent, l'un des relations illicites avec les excommuniés (XXVI), l'autre des relations autorisées avec eux et de la sollicitude de l'Abbé à leur égard (XXVII). Saint Benoît reprend alors et achève, au chapitre XXVIII, l'énumération des divers procédés répressifs et curatifs : les verges, la prière instante et, si tout demeure impuissant, l'expulsion. Le chapitre XXIX marque

(1) Selon le R^ne^ D HERWEGEN, les huit chapitres de ce code pénal auraient formé d'abord un fascicule spécial, à l'usage du supérieur plutôt que des moines ; dans la rédaction définitive de la Règle, le pur hasard leur aurait donné la place qu'ils occupent maintenant (*Geschichte der benediktinischen Professformel*, p 23, note 1).

(2) Consulter les commentateurs MÈGE, MARTÈNE, CALMET. — MÉNARD, *op. cit.*, c. XXX-XXXIX. — HÆFTEN, l. VIII. — D. BESSE, *les Moines d'Orient*, chap. IX.

(3) Comparer avec la *Règle* de S. PACÔME, surtout à partir du n° CLX.

combien de fois et dans quelles conditions les moines exclus ou apostats peuvent être réintégrés. Enfin le chapitre XXX forme un petit codicille sur les punitions qui conviennent au jeune âge. Plus loin, aux chapitres XLIII-XLVI, N. B. Père aura l'occasion de compléter son code pénal en traitant des satisfactions pour les fautes moins graves que celles dont il poursuit ici la répression. Et dans maint endroit de la Règle il menace, en passant, de quelqu'un des châtiments monastiques.

De excommunicatione culparum. — Si quis frater contumax, aut inobediens, aut superbus, aut murmurans, vel in aliquo contrarius existens sanctae regulae, et praeceptis seniorum suorum, contemptor repertus fuerit :

Remarquons, tout d'abord, que les fautes visées présentement par saint Benoît ont un siège commun : la volonté rebelle ; ou plutôt, c'est d'elle seule qu'il a souci, car il ne songe pas un instant à cataloguer l'infinie variété des délits ; quelques-uns seulement sont signalés au cours de la Règle. On peut imposer des satisfactions pour des fautes purement matérielles, afin de prévenir la négligence et de rendre la conscience plus délicate ; mais on ne sévit pas, avec la rigueur qu'impliquent ces dispositions pénales, contre des imperfections : il n'y a pas matière suffisante. On ne s'arme pas davantage de sévérité contre des fautes de légèreté, d'ignorance ou de surprise. A l'exemple de Dieu, qui ne regarde que ce qui sort de notre volonté délibérée (Matth., xv, 17-20), saint Benoît ne s'en prend qu'à la volonté perverse, dans ses manifestations extérieures les plus redoutables (1). Il y a, en premier lieu, la rébellion formelle. *Contumacia*, c'est le refus d'obéir, opposé à une autorité présente, la résistance ouverte et obstinée ; c'est l'audace et l'insolence de la désobéissance. Vient ensuite la désobéissance grave, mais sans complication de bravade, le refus de se soumettre à la Règle ou à une obédience donnée. Puis la superbe, l'exaltation habituelle, ce gonflement de soi, cette adoration de sa propre valeur, qui est, au fond, le principe secret de toute erreur dans la vie monastique et la racine empoisonnée de toutes les fautes dont il est parlé ici.

Rien de tout cela n'est bien intéressant : cela sent toujours la bête, entêtée et rétive : *Nolite fieri sicut equus et mulus, quibus non est intellectus* (Ps. xxxi, 9). Et pourtant on voit bien que ce que N. B. Père déteste le

(1) *Si quis autem murmuraverit, vel contentiosus extiterit, aut referens in aliquo contrariam voluntatem praeceptis...* (S. Macar., *Reg.*, xii). *Si inobediens quis fuerit, aut contentiosus, aut contradictor, aut mendax, et est perfrictae frontis...* (S. Pach., *Reg.*, clxv. Cf. *ibid.*, cl).

plus résolument, ce qu'il dénonce le plus habituellement, c'est la disposition au murmure : *aut murmurans*. Le murmurateur est un chétif ; c'est parce qu'il est chétif qu'il est grincheux, mécontent de tout, et toujours d'un avis contraire. Pourtant, il se range, il est matériellement à peu près correct, il sera même obséquieux au besoin. Il n'a pas le triste courage de la désobéissance, mais il exécute en gémissant. Et il porte çà et là, aux âmes qu'il sent préparées par leur faiblesse et leurs souffrances, l'évangile maudit de son murmure. C'est à la fois vil, lâche et dangereux. On aimerait presque mieux le contumace et l'âpreté de sa résistance que la basse et sourde intrigue du murmurateur.

Vel in aliquo... D. Calmet énumère les sens divers que l'on peut donner à cette incidente. Le plus naturel est celui-ci : « ou bien si l'on découvre chez lui le mépris, tandis que sur tel ou tel point il se met en contradiction avec la sainte Règle et avec les ordres de ses anciens, des doyens ». C'est un cinquième cas, ajouté à la résistance ouverte, à la désobéissance notable, à la superbe, au murmure : c'est le mépris accompagnant l'infraction à la Règle. Encore une fois, il ne peut être question d'appliquer les sévérités du présent code pénal à tout manquement, quel qu'il soit. Mais le désaccord, qui peut être léger et d'un moment, peut aussi devenir sérieux, continu, irréductible, et constituer ce qu'on appelle le mépris, sinon le mépris formel, heureusement très rare, du moins le mépris équivalent et pratique. Il est vraisemblable que les dispositions mauvaises énumérées ici impliquent une faute théologique : mais saint Benoît ne les envisage pas à ce point de vue ; il ne les châtie que comme contraires à l'observance monastique et aux engagements publics de la profession.

> Hic secundum Domini nostri praeceptum admoneatur semel et secundo secrete a senioribus suis. Si non emendaverit, objurgetur publice coram omnibus. Si vero neque sic correxerit, si intelligit qualis poena sit, excommunicationi subjaceat. Sin autem improbus est, vindictae corporali subdatur (1).

Voici, pour les cas ordinaires, la marche à suivre dans la correction des frères : saint Benoît a dit ailleurs les quelques particularités que

(1) *Cum vero inventa fuerit culpa, ille qui culpabilis invenitur, corripiatur ab Abbate secretius. Quod si non sufficit ad emendationem, corripiatur a paucis senioribus. Quod si nec sic emendaverit, excommunicetur* (*Reg. Orient.*, XXXII). Viennent ensuite quelques détails sur l'excommunication de la table et de la prière, et sur la satisfaction, presque dans les mêmes termes que notre Règle ; puis une menace contre quiconque s'abouche

présente la correction des doyens, du Prieur et des prêtres. Il a marqué aussi, au chapitre LXX, que, si la faute est publique et scandaleuse, elle doit recevoir un châtiment proportionné : *Peccantes autem coram omnibus arguantur, ut ceteri metum habeant.* Mais aussi longtemps que les fautes ne sont pas notoirement scandaleuses, et quelle que soit d'ailleurs leur gravité, la sainte Règle use d'indulgence et de pitié. Elle s'inspire visiblement des conseils du Seigneur, dans l'Évangile : *Si autem peccaverit in te frater tuus, vade, et corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus eris fratrem tuum. Si autem te non audierit, adhibe tecum adhuc unum, vel duos, ut in ore duorum vel trium testium stet omne verbum. Quod si non audierit eos, dic ecclesiae; si autem ecclesiam non audierit, sit tibi sicut ethnicus et publicanus* (MATTH., XVIII, 15-17). Un avertissement est d'abord donné en particulier, renouvelé une seconde fois, s'il est besoin ; et par ceux-là seuls qui ont autorité (voir le chapitre LXX) : l'Abbé, les doyens ou les sénieurs.

Si les observations secrètes sont demeurées sans résultat, le délinquant est admonesté devant tous : c'est le second degré. Le troisième consiste dans l'excommunication ou dans le châtiment corporel : car il y a deux régimes, selon la trempe et les dispositions du coupable. N. B. Père, au chapitre II, a distingué deux catégories de caractères, auxquelles l'Abbé doit appliquer un traitement différent : *Et honestiores quidem atque intelligibiles animos prima vel secunda admonitione verbis corripiat; improbos autem et duros ac superbos vel inobedientes, verberum vel corporis castigatione in ipso initio peccati coerceat.* Il est peu probable que dans ce passage saint Benoît veuille retirer absolument aux natures frustes, grossières ou rebelles le bénéfice de la double admonestation préalable, qui, au chapitre XXIII, semble faire partie d'une procédure applicable à tous. Il parle d'une façon un peu générale, au chapitre II, de la diversité des traitements, et remarque qu'une ou deux réprimandes suffisent aux uns, tandis que d'autres ne se rendent qu'à l'argument des coups ; ce serait perdre son temps, observe-t-il, que de multiplier auprès de ces derniers les corrections verbales et de temporiser : il faut, par des procédés sensibles, arracher sans retard à la sensibilité la mauvaise tendance qui s'y révèle. Et lorsque l'on a constaté en plusieurs cas l'inefficacité des semonces les plus vives, on passe de suite désormais au troisième degré de la correction régulière. Mais ce ne sera pas l'excommunication, car l'*improbus*, ou bien s'en applaudirait comme d'une chance nouvelle pour échapper à l'observance, ou bien n'en comprendrait pas la portée, n'en goûterait point l'amertume (1).

Nous dirons, aux chapitres suivants, ce qu'est la peine de l'excommu-

avec un rebelle : *simili modo culpabilem judicandum* (XXXIII) ; enfin l'exclusion est prononcée contre l'incorrigible *ne vitio ipsius alii periclitentur* (XXXV).

(1) Cf. S. BASIL., *Reg. brev.*, XLIV.

nication : *qualis poena sit;* un mot maintenant des peines corporelles. Les anciens n'hésitaient pas à y recourir ; et N. B. Père, qui en menace les délinquants plus d'une fois dans sa Règle, n'avait qu'à se souvenir des Règles de saint Pacôme, de saint Césaire, des Vies des Pères, en un mot de toute la tradition. Les procédés afflictifs les plus communs étaient des retranchements dans le boire et le manger, l'incarcération (1), les travaux forcés ; mais surtout les verges, le fouet, la férule, châtiment des mauvais serviteurs et des enfants. Longtemps avant de devenir cette pratique volontaire de pénitence que propagea saint Pierre Damien, la « discipline » était donc une peine monastique (2), voire ecclésiastique, car certains conciles l'infligeaient aux clercs indociles. Dans la langue de saint Benoît, le mot discipline a des significations diverses, que le seul contexte permet de déterminer. *Disciplina*, c'est une ligne de conduite pratique (chap. II) ; c'est la vie spirituelle, la perfection morale (VII) ; c'est la régularité, le bon ordre et la sauvegarde de ce bon ordre (LVI, LXII, LXIII, LXX) ; c'est un châtiment, une correction quelconque (XXXIV, LV) ; c'est un châtiment corporel : le jeûne ou les verges (XXIV). *Disciplina regularis*, *disciplina regulae*, c'est l'ensemble des observances monastiques ou la soumission à ces observances (LX, LXII) ; enfin *disciplina regularis*, c'est ou bien l'ensemble gradué des procédés de correction prévus par la Règle, ou bien quelques-uns de ces degrés, et peut-être le seul châtiment des verges (III, XXXII, LIV, LXV, LXX).

Aujourd'hui, lorsqu'un moine, dans des circonstances extrêmement rares, est puni de la discipline, il se charge lui-même d'exécuter la sentence, loin des regards indiscrets et à l'aide d'instruments peu redoutables. Les choses ne se passaient pas tout à fait ainsi chez nos pères. D'abord ces séances — pour n'être pas partout aussi multipliées que chez saint Colomban, où les coups de fouet formaient monnaie courante — n'étaient point pourtant des événements. Puis, elles avaient lieu, le plus souvent, en public, en plein chapitre. Les verges ou le fouet étaient maniés par l'Abbé en personne ou par un frère expressément député à cet office charitable. A Cluny (3), comme à Cîteaux, comme un peu partout, les coups tombaient sur des épaules nues, du moins lorsqu'il s'agissait de fautes sérieuses. Le nombre de coups ne dépassait pas, d'ordinaire, le chiffre de trente-neuf : c'était la mesure juive, appliquée cinq fois à l'Apôtre par ses compatriotes : *A Judaeis quinquies, quadragenas, una minus, accepi* (II Cor., xi, 24) ; afin de ne pas violer la Loi, qui prescrivait de n'aller pas au delà de quarante (Deut., xxv, 3), on

(1) Cf. Calmet, Commentaire sur le chapitre xxv.

(2) Lire Hæften, l. VIII, tract. v. — Martène, *De antiq. monach. rit.*, l. II, c. xi, col. 229 sq. — Calmet, Commentaire sur le chapitre iii.

(3) Cf. Pignot, *Hist. de l'Ordre de Cluny*, t. II, p. 400-406. Voir le statut lxiii de Pierre le Vénérable. P. L., CLXXXIX, 1043.

préférait se tenir en deçà. Moins scrupuleux que les pharisiens, les anciens moines donnaient parfois jusqu'à cent coups aux grands coupables. *Centum ictibus flagellorum extensus verberetur*, dit la Règle de saint Fructueux (1) ; cent, ou même deux cents coups, selon le Pénitentiel de saint Colomban ; le même code pénal contient d'ailleurs cette réserve : *Amplius viginti quinque percussiones simul non dentur.* La *Règle du Maître* est plus terrible encore : *Usque ad necem caedantur virgis* (2), c'est-à-dire, observe D. Calmet (3), « tant que le coupable pouvait souffrir, avec la dernière rigueur : car on n'a jamais été réellement jusqu'à la mort ; et dans les auteurs profanes mêmes *caedere ad necem* ne se prend pas à la rigueur, c'est une hyperbole ». Un capitulaire de Charlemagne (4), reproduit par le concile de Francfort de 794, croit devoir recommander aux Abbés de ne jamais crever les yeux ni couper les membres de leurs moines, *qualibet culpa commissa :* il faut laisser ce genre de châtiments aux séculiers.

Nous n'avons ni à déplorer ni à regretter les sévérités d'autrefois. Avec des natures violentes et moins épurées par un long travail d'éducation, qui, parfois, avaient réclamé d'avance, en prévision de leurs chutes, le bénéfice de la prison ou de la flagellation sanglante, cette disposition de la discipline régulière était souvent l'unique moyen de mater les révoltes du sang et des nerfs. Rappelons-nous aussi que les crimes et délits des moines ou des clercs ne ressortissaient pas, ordinairement, aux tribunaux civils : il fallait bien que les supérieurs ecclésiastiques ou monastiques fissent justice eux-mêmes. Tout cela est modifié ; et s'il surgit maintenant encore des désordres en face desquels le pouvoir monastique est impuissant, il faut reconnaître pourtant que la dignité de la vie religieuse a gagné au changement : elle doit, avec d'autant plus de soin, se recruter dans un milieu où l'obéissance est volontaire, empressée et joyeuse.

(1) C. XV.
(2) C. XIII.
(3) Comment. sur le chapitre XXVIII.
(4) M. G. H., *Legum*, Sectio II, *Capitul. Regum Franc.*, t. I, p. 63.

CHAPITRE XXIV

QUEL DOIT ÊTRE LE MODE DE L'EXCOMMUNICATION

QUALIS DEBEAT ESSE MODUS EXCOMMUNICATIONIS. — Secundum modum culpae, excommunicationis vel disciplinae debet extendi mensura : qui culparum modus in Abbatis pendeat judicio. Si quis tamen frater in levioribus culpis invenitur, tantum a mensae participatione privetur.

Horace s'est finement moqué de ceux qui prétendent — ce sont les stoïciens — qu'il n'y a nulle différence entre les fautes, et qu'elles ont toutes le même caractère de gravité :

Nec vincet ratio hoc, tantumdem ut peccet idemque,
Qui teneros caules alieni fregerit horti,
Et qui nocturnus divum sacra legerit. Adsit
Regula, peccatis quae poenas irroget aequas,
Ne scutica dignum horribili sectere flagello (1).

C'est à cette prescription de bon sens romain et de prudence universelle que satisfait N. B. Père en déterminant que le mode et la mesure du châtiment seront proportionnés à la nature et à la malice de la faute (2) · il y aura des mesures différentes, non seulement dans la correction corporelle (*disciplina*), mais dans l'excommunication elle-même. Pour éviter les contestations néanmoins, c'est à l'Abbé qu'il appartiendra d'apprécier la gravité des fautes et de fixer la peine encourue. Non pas que l'Abbé puisse à son gré modifier la gravité objective des fautes, ni imposer *sub gravi* n'importe quoi : toutefois il a pleine-

(1) *Sat.*, l. III, III.
(2) *Digne correptus secundum arbitrium senioris vel modum culpae* (S. MACAR., *Reg.*, XII). *Pro qualitate culpae erit excommunicatio* (*Reg.* I SS. PATRUM, XV). Cf. *Reg. Orient.*, XXXII, — S. CAESAR., *Reg. ad virg.*, XI.

ment le droit, dans l'intérêt de l'observance, de décerner des peines sévères contre des fautes d'ailleurs légères, mais qui menacent de devenir endémiques et de troubler la communauté. Cette fixation de la coulpe et de la peine est laissée non à son caprice, mais à son jugement et à sa conscience : *in Abbatis pendeat judicio.*

Saint Benoît n'a pas cru nécessaire d'insister sur le caractère et la mesure des pénitences corporelles ; mais il tient à préciser ce qui a trait aux excommunications. Sans doute une part réelle d'initiative est abandonnée au supérieur : il ne peut cependant, *tamen*, châtier les fautes moins graves (« légères », seulement par comparaison) que de l'excommunication de la table commune. L'autre forme d'excommunication exclut à la fois de la table, de l'oratoire et du commerce avec les frères. Plusieurs Règles d'avant N. B. Père, celle de saint Césaire par exemple, mentionnent cette double excommunication. Il n'est pas impossible que l'Église se soit inspirée de la législation monastique pour distinguer définitivement (1), elle aussi, entre l'excommunication majeure, qui retranche de la société des fidèles, et l'excommunication mineure, qui prive seulement de certains biens surnaturels, de la réception des sacrements, de l'exercice d'une juridiction. Dès l'origine, l'équité des Apôtres semble bien avoir mis des distinctions et des nuances dans les sévérités de l'excommunication ; on pourrait étudier et comparer le caractère et les effets de l'excommunication prononcée soit par saint Pierre, soit par saint Paul, soit par saint Jean.

Rapprochant l'excommunication monastique de celle que prononce l'Église, les commentateurs se demandent quelle est sa valeur et sa portée. Il semble que nous pouvons nous rallier à l'interprétation de D. Calmet. Quelles qu'aient été les restrictions apportées du temps de saint Benoît au privilège de l'exemption, il n'est pas douteux — et le texte même de la sainte Règle le prouve péremptoirement — que le gouvernement abbatial possédât l'autorité suffisante pour prononcer une sentence d'excommunication ; c'était l'exercice d'un pouvoir de juridiction, non pas d'un pouvoir d'ordre. Et les effets de cette sentence étaient identiques à ceux de l'excommunication ecclésiastique ; il n'y avait d'autres différences que dans la source immédiate de l'excommunication et la condition particulière du moine châtié. Pour bien comprendre la portée de l'excommunication régulière, rappelons-nous la constitution hiérarchique de l'Église ancienne et le lien de solidarité qui en reliait toutes les parties. On était d'abord en communion avec un évêque et avec les fidèles d'un diocèse ; c'était moyennant l'incorporation à une

(1) Il y avait aux premiers siècles différents degrés dans la pénitence et dans l'excommunication : cfr. J. Morinus, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae.* — Gabriel Albaspinaeus, *Observationes ecclesiasticae*, l. II. — Jacques Éveillon, *Traicté des excommunications et monitoires.*

église particulière que l'on appartenait à l'Église universelle ; on faisait partie de la grande société par la petite. S'agissait-il d'entrer en communion spéciale avec un autre diocèse? il fallait alors exhiber ces « lettres formées », dont plusieurs conciles et N. B. Père lui-même rappellent la nécessité, qui témoignaient qu'on était en paix avec son église d'origine, monastique ou séculière. De même, la sentence d'excommunication portée par un évêque était notifiée de proche en proche aux autres ; et celui qu'elle atteignait, par cela seul qu'il était exclu de la communion de son évêque, était exclu de la communion de toute l'Église. Or, la famille monastique constituait, dans la grande famille diocésaine, une petite église autonome. A dater de sa profession, le religieux n'appartenait plus à l'Église universelle que moyennant son union à l'ordre monastique. Excommunié régulièrement par son Abbé, et pour des fautes contraires à la morale générale ou aux exigences spéciales de son état, il se trouvait *ipso facto* hors de l'Église, et tous les chrétiens le considéraient comme tel. Saint Grégoire raconte dans la Vie de N. B. Père comment l'homme de Dieu menaça d'excommunication deux religieuses incorrigibles ; et la prétention ne lui semble pas extraordinaire : il admire seulement qu'une menace de saint Benoît ait suffi pour que Dieu traitât réellement en excommuniées les religieuses mortes dans leur péché, et que Dieu ratifiât outre-tombe la levée d'excommunication prononcée par son serviteur. Tout le chapitre est d'un intérêt extrême (1).

> Privati autem a mensae consortio, ista erit ratio : ut in oratorio Psalmum aut Antiphonam non imponat, neque Lectionem recitet, usque ad satisfactionem. Refectionem autem cibi post fratrum refectionem accipiat, mensura vel hora qua praeviderit Abbas ei competere : ut si verbi gratia fratres reficiunt sexta hora, ille frater nona; si fratres nona, ille vespertina; usque dum satisfactione congrua veniam consequatur.

La première forme d'excommunication, la plus bénigne, était donc décernée, après monitions, contre celui qui se laissait entraîner obstinément à des fautes, sérieuses sans doute, mais pourtant moins graves que celles dont il sera parlé bientôt. Elle comportait d'abord un châtiment

(1) *Dial.*, l. II, c. XXIII.

dans l'oratoire. Le condamné n'était point exclu de la prière conventuelle, mais il n'avait plus de titre à s'y faire entendre d'une façon spéciale ; tout « solo » lui était interdit. Il ne donnait, il ne chantait ni psaume, ni antienne (1), il ne récitait aucune leçon ; peut-être, car la Règle ne nous l'apprend pas sûrement, pouvait-il mêler sa voix à celle du chœur. Certaines coutumes monastiques postérieures lui défendent de se présenter à l'offrande, à la paix, à la communion conventuelles, de célébrer la Messe en public, etc. Cet isolement durera jusqu'à ce qu'il ait fait la satisfaction convenable et reçu l'absolution de l'Abbé (voir les dernières lignes du chapitre XLIV). Il ne faut pas confondre cette excommunication avec la pénitence imposée aux frères qui négligent d'assister à la prière qui précède le repas (chap. XLIII).

C'est au réfectoire surtout que se traduit l'excommunication mineure monastique : d'où son nom d'excommunication *a mensa*. Le frère paraît encore à l'oratoire : il est possible de lui laisser là une part de vie conventuelle ; mais il est banni de la table commune. Il prend sa nourriture seul, et après le repas des frères. Les mots : *mensura vel hora qua praeviderit Abbas ei competere*, ne se lisent pas dans les manuscrits ; ils ont été empruntés au chapitre suivant ; mais il n'y a pas analogie entre les deux situations d'excommuniés et, selon la remarque des commentateurs, on ne diminuait le repas de l'excommunié *a mensa* que s'il se montrait insoumis. Simplement, l'heure de sa réfection est retardée : lorsque les frères, par exemple, prennent leur repas à sexte, c'est-à-dire pendant tout l'été, sauf les jours de jeûne, l'excommunié, lui, mange à none ; lorsque la communauté dîne à none, c'est-à-dire depuis le début du Carême monastique jusqu'à celui du grand Carême, l'excommunié mange à l'heure de vêpres (chap. XLI). Sur ce point, d'ailleurs, saint Benoît n'entend pas porter de règle complète et rigoureuse : c'est à l'Abbé de décider selon les cas. La peine durera jusqu'à ce que le frère, ayant fait la satisfaction convenable, reçoive son pardon.

(1) Rappelons-nous ce qui a été dit, au chapitre IX, de la psalmodie chez saint Benoît, p. 168-169.

CHAPITRE XXV

DES FAUTES PLUS GRAVES

De gravioribus culpis. — Is frater qui gravioris culpae noxa tenetur, suspendatur a mensa simul et ab oratorio.

Des fautes plus graves entraînent une forme plus sévère de l'excommunication : celle qui exclut à la fois de la table et de l'oratoire. Nous trouverons le détail des principales coulpes très grièves dans différentes Règles ou Constitutions ; saint Benoît, lui, s'est abstenu. Mais il décrit avec insistance le triste isolement du condamné. Sauf les exceptions qui seront prévues dans la suite, toutes les relations personnelles avec lui sont rompues. Remarquons pourtant la discrétion singulière avec laquelle toutes choses sont conduites. L'excommunication monastique n'est pas l'exclusion, le retranchement absolu, la rupture définitive, comme l'est pour l'Église d'aujourd'hui l'excommunication dite majeure. L'excommunication monastique ressemble à celle que prononçait saint Paul et à laquelle ce chapitre fait nettement allusion : elle a un caractère médicinal ; ce n'est pas encore l'abandon d'une âme à sa perdition. On espère toujours. Avant de procéder à l'expulsion, qui sera le dernier acte, on veut voir si le moine ne s'effraiera pas de la solitude qui se crée autour de lui, et si l'amour de sa famille religieuse, plus puissant que les châtiments et les réprimandes, ne l'amènera pas à résipiscence. Il n'est presque plus du monastère, il est pourtant encore dans le monastère.

Nullus ei fratrum in ullo jungatur consortio, neque in colloquio. Solus sit ad opus sibi injunctum, persistens in paenitentiae luctu, sciens illam terribilem Apostoli sententiam dicentis : traditum hujusmodi

hominem Satanae in interitum carnis, ut spiritus salvus sit in die Domini.

C'est un pestiféré volontaire. Il n'a plus d'ami, celui qui s'est fait l'ennemi de Dieu ; il n'a plus part à cette vie conventuelle dont il s'est exclu le premier par sa faute. Tous s'écartent. Nul ne peut l'aborder, se mettre en rapport, entrer en colloque avec lui. Il n'y a plus de place pour lui à l'oratoire (1). Il n'est pas même digne de participer au travail commun. Ce n'est pas qu'il lui soit loisible de vaguer : il aura sa tâche déterminée, peut-être même un peu forte ; mais il l'accomplira seul. Et, selon la coutume de certains monastères, on le tiendra enfermé en prison. Il demeurera dans le deuil de la pénitence, et il aura le loisir, durant ses longues heures de solitude, de méditer et de s'approprier la sentence terrible de l'Apôtre : cet homme-là a été livré à Satan pour la destruction de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur (I Cor., v, 5) (2). Tout ceci doit être bien compris.

La création entière obéit à la loi de communauté ; les êtres ne se développent et n'atteignent leur fin que moyennant l'appartenance à une société, à une famille, à une organisation hiérarchique, dont il faut rechercher l'idéal et le terme chez la sainte Trinité elle-même. C'est vrai de l'homme en général, c'est plus vrai encore de l'Église, c'est vrai aussi du groupement monastique. Nous ne nous sauvons qu'en famille ; la grâce de Dieu ne nous vient que dans ce cadre vivant ; nous avons besoin de la main de notre Abbé, de la prière de nos frères. Lorsqu'une sentence d'excommunication intercepte ce courant béni de l'influence divine et cette circulation de la vie, nous ne sommes plus en sécurité, nous ne sommes plus garantis de rien. Cessant d'appartenir à l'Église, à notre famille surnaturelle, au Seigneur et à sa juridiction, nous passons dans un autre système hiérarchique et nous sommes alors exposés aux redoutables familiarités et aux violences de Satan. Ainsi, Dieu permet que l'excommunication prononcée par saint Pierre contre Ananie et Saphire entraîne leur mort corporelle. L'excommunication de Simon le Magicien le livre à la possession. Celle de l'incestueux de Corinthe a pour dessein de préserver l'Église de toute contagion et aussi de « livrer aux vexations diaboliques l'être sensible du coupable, pour que l'âme soit sauvée au jugement de Dieu ». Comme dans l'histoire du moine instable que saint Benoît finit par chasser (3), il y a toujours, au delà de la porte du monastère, un dragon qui guette les excommuniés ou les apostats.

(1) Cf. *Reg. Orient.*, xxxii.
(2) Cassien cite, lui aussi, ce texte dans un passage dont s'est inspiré saint Benoît pour la rédaction des chapitres xxv et xxvi. *Inst.*, II, xvi.
(3) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xxv.

Sans doute N. B. Père n'affirme point que des représailles sataniques attendent infailliblement le moine excommunié : mais c'est une menace, un avertissement de ne pas demeurer dans l'impénitence, de ne retomber jamais dans un tel malheur. Car aux âges de foi l'excommunication était considérée comme un suprême péril, et sa seule menace emplissait les âmes d'une terreur religieuse. Mais le sens surnaturel a diminué ; et c'est là, avec un incontestable assainissement des caractères, ce qui porte maintenant l'Église et l'ordre monastique à être très sobres d'excommunications ; aussi bien, trop souvent, ceux qui les mériteraient commencent par s'excommunier eux-mêmes.

> Cibi autem refectionem solus percipiat, mensura vel hora qua praeviderit ei Abbas competere ; nec a quoquam benedicatur transeunte, nec cibus qui ei datur.

Banni de l'oratoire, l'excommunié est banni à plus forte raison du réfectoire commun. Et la pénitence est plus sévère que dans le cas précédent ; non seulement l'heure du repas est retardée, mais le menu lui-même est simplifié : on fait le siège du rebelle et par l'âme et par le corps. N. B. Père laisse à l'Abbé le soin de déterminer l'heure et le régime. Les frères qui rencontrent l'excommunié ne répondent pas à sa formule de salut, ne lui disent point *Benedicite* (voir le chap. LXIII). La nourriture qu'on lui donne ne reçoit pas davantage la bénédiction accoutumée.

Nous verrons au chapitre XLIV la série des expiations par lesquelles doit passer l'excommunié avant d'être réconcilié avec Dieu et avec ses frères.

CHAPITRE XXVI

DE CEUX QUI, SANS L'ORDRE DE L'ABBÉ, SE JOIGNENT AUX EXCOMMUNIÉS

De iis qui sine jussione Abbatis junguntur excommunicatis. — Si quis frater praesumpserit, sine jussione Abbatis, fratri excommunicato quolibet modo se jungere, aut loqui cum eo, vel mandatum ei dirigere, similem sortiatur excommunicationis vindictam.

Il va de soi que l'efficacité de l'excommunication était compromise, que le remède perdait toute sa vigueur, si la réalité même de l'excommunication n'existait plus : il fallait la solitude. Or voici comment, parfois, les choses se passaient. Un frère était excommunié : les mauvaises têtes étaient tentées de prendre parti pour lui, de l'appuyer dans sa révolte, de faire un peu de révolution. D'autres religieux, unis par un lien de parenté ou d'amitié avec le coupable, essayaient de se persuader que rien ne saurait prévaloir contre les mouvements et les attachements de la nature, et violaient la loi de quarantaine. D'autres, enfin, se laissaient prendre de pitié à la vue de ce pauvre Holopherne, si méchamment écarté par l'Abbé, et leur tendresse, étourdie et meurtrière, déconcertait un traitement qu'elle ne comprenait pas. *Sane si quis pro admisso quolibet delicto fuerit ab oratione suspensus*, écrivait Cassien (1), *nullus cum eo prorsus orandi habet licentiam...; et quisquis orationi ejus, antequam recipiatur a seniore, inconsiderata pietate permotus communicare praesumpserit, conplicem se damnationis ejus efficiat, tradens scilicet semetipsum voluntarie Satanae, cui ille pro sui reatus emendatione fuerat deputatus : in eo vel maxime gravius crimen incurrens, quod cum illo se vel confabulationis vel orationis communione miscendo majorem illi generet insolentiae fomitem et contumaciam delinquentis in pejus enutriat.*

En dehors d'une obédience donnée par l'Abbé, et dont il sera parlé

(1) *Inst.*, II, XVI.

plus au long dans le chapitre suivant, tout frère qui osera prendre contact avec l'excommunié et entrer en relation avec lui de quelque manière que ce soit, par des colloques, par des messages, en se constituant son intermédiaire, celui-là entrera en partage de son excommunication, et se trouvera enveloppé dans la même sentence. Une telle mesure a paru sévère à certains commentateurs ; d'autant que, d'après le Droit ecclésiastique, les relations avec un coupable atteint d'excommunication majeure n'entraînaient que l'excommunication mineure. Mais il semble bien que primitivement, chez les clercs comme chez les moines, une infraction notable à la loi de l'excommunication entraînait pleine participation à la peine de l'excommunié ; on ne distinguait pas (1).

(1) Le concile d'Orléans de 511, par exemple, décrète dans son canon XI : *De his qui suscepta poenitentia religionem suae professionis obliti ad saecularia relabuntur, placuit eos et a communione suspendi, et ab omnium catholicorum convivio separari. Quod si post interdictum cum eis quisquam praesumpserit manducare, et ipse communione privetur* (MANSI, t. VIII, col. 353). Les collections rattachent aux canons authentiques de ce concile quelques autres dont on ignore la valeur ; en voici un qui ressemble beaucoup au texte de notre Règle : ... *Nullus christianus ei ave dicat, aut eum osculare praesumat; ... nemo ei jungatur in consortio, neque in aliquo negotio; et si quis ei se sociaverit, ... noverit se simili percussum anathemate. His exceptis, qui ob hanc causam ei junguntur, ut eum revocant ab errore, et provocent ad satisfactionem...* (MANSI, *ibid.*, col. 367).

CHAPITRE XXVII

QUELLE DOIT ÊTRE LA SOLLICITUDE DE L'ABBÉ A L'ÉGARD DES EXCOMMUNIÉS

QUALITER DEBEAT ESSE SOLLICITUS ABBAS CIRCA EXCOMMUNICATOS. — Omni sollicitudine curam gerat Abbas circa delinquentes fratres : quia *non est opus sanis medicus, sed male habentibus.*

C'est le dernier chapitre de la parenthèse relative à l'excommunication. Il éclaire toute la question du code pénal monastique et rend manifeste l'intention de saint Benoît ; il nous révèle aussi tout son caractère paternel. Nous n'ignorons pas la variété des points de vue auxquels se place la justice humaine pour légitimer l'exercice du droit pénal et jusqu'à la peine de mort. Tantôt, on se met au point de vue de l'ordre absolu, et l'on soutient qu'il est équitable que ceux qui n'ont pas voulu appartenir à l'ordre par l'obéissance y rentrent quand même par le châtiment : c'est vrai, mais c'est froid, hautain ; le coupable se résigne. Ou bien on préfère songer à la société qu'il faut garantir, et le châtiment prend alors le caractère d'une sécurité. La peine, par un double effet, abrite la société contre le retour des fautes qu'elle châtie, soit parce qu'elle met le coupable dans l'impossibilité de nuire, soit parce qu'elle inspire une crainte salutaire aux autres méchants : *Culpam poena premit comes :* c'est vrai encore, mais c'est dur, et c'est inefficace souvent. Il appartenait à la règle chrétienne et monastique de se placer au point de vue du délinquant lui-même et, sans méconnaître aucunement les desseins dont nous venons de parler, de s'inquiéter par-dessus tout de la correction du coupable, regardé comme un frère malade plutôt que comme un condamné. Et encore que les anciennes Règles et les Vies des Pères abondent en traits édifiants sur la miséricorde due aux pécheurs, nul, pensons-nous, n'avait jusqu'alors écrit rien de semblable à cette page bien personnelle à saint Benoît et toute pleine de sa tendresse de père, si grave, si forte, si attentive.

Omni sollicitudine... Alors même qu'il y a châtiment, le monastère, la « maison de Dieu », n'est point une colonie pénitentiaire où l'on n'attend la correction des rebelles que de la compression violente et des mauvais traitements. Mais tout ce que l'Abbé peut avoir de sollicitude et de dévouement s'emploiera en faveur des frères qui sont tombés. Et l'unique raison alléguée par la sainte Règle est celle qu'invoquait un jour le Seigneur pour justifier son indulgence infinie : « Ce ne sont pas les gens en santé qui ont besoin du médecin, mais ceux qui se portent mal » (MATTH., IX, 12). Il est venu pour racheter, pour consoler, pour guérir ; et malheur aux âmes suffisantes qui croient n'avoir nul besoin de sa compassion et de ses remèdes. La miséricorde est la vertu dominante du Seigneur ; elle lui a valu l'étonnement, le scandale, jusqu'à la haine des mauvais casuistes du temps, pharisiens et docteurs de la Loi. Qu'on se souvienne seulement de l'épisode de la femme adultère, excommuniée par les docteurs et vouée à la lapidation (JOANN., VIII, 3-11) ! Si le cœur de Dieu n'est que bonté, l'Abbé, qui tient sa place dans le monastère, doit incliner toujours, lui aussi, du côté de la miséricorde et de la tendresse.

> Et ideo uti debet omni modo ut sapiens medicus : immittere quasi occultos consolatores sympaectas, id est, seniores sapientes fratres, qui quasi secrete consolentur fratrem fluctuantem, et provocent eum ad humilitatis satisfactionem, et consolentur eum, ne abundantiori tristitia absorbeatur; sed sicut ait Apostolus : *Confirmetur in eo caritas,* et oretur pro eo ab omnibus.

Puisque l'Abbé est constitué médecin des âmes (1), il agira en toute façon (2) comme un sage médecin : il s'ingéniera pour trouver le remède efficace ou plutôt pour que celui de l'excommunication ait tout son effet ; il emploiera les industries variées que sa charité et son expérience lui pourront suggérer. Il enverra par exemple vers l'excommunié « des sympectes ». Les mots *quasi occultos consolatores* sont une glose postérieure. On a beaucoup discuté sur la signification du terme « sympecte » ; on a proposé les étymologies les plus diverses et les plus bizarres ; et les copistes l'ont souvent maltraité. Quoique la meilleure leçon soit *senpectas*, il est bien probable que l'orthographe correcte de ce mot est *sympaecta* et qu'il

(1) S. BASIL., *Reg. contr.*, XXIV.
(2) *Omnimodo*, en un seul mot, selon les meilleurs manuscrits.

est la transcription latine du grec συμπαίκτης (de σύν, παίζω), mot à mot : qui fait l'enfant avec, qui joue avec, compagnon de jeu (*collusor*) (1). Dans la littérature chrétienne d'avant saint Benoît, nous n'avons trouvé συμπαίκτης employé, et au sens figuré, que dans l'*Histoire Lausiaque.* Elle raconte comment Sérapion Sindonite imagina de se vendre à des comédiens afin d'arriver plus aisément à les convertir et fit entrer un ascète dans son jeu, dans sa pieuse supercherie : λαβών τίνα συμπαίκτην ἀσκητὴν... (2). C'est dans un sens analogue que N. B. Père parle des sympectes. Comme il ajoutait aussitôt : *id est, seniores sapientes fratres*, on a cru qu'il fournissait ainsi l'explication de ce terme étrange, et on a lu, non plus même *senpectas*, mais *senipetas :* qui tendent à la vieillesse. D'où certaines interprétations invraisemblables. Saint Benoît s'explique en effet, mais beaucoup plus dans les mots *qui quasi secrete consolentur...*, que dans ceux qui suivent immédiatement *id est.* Et sa pensée est celle-ci : l'Abbé ne peut pas intervenir directement auprès du moine excommunié ; mais il a recours à un stratagème. Il y a dans la communauté des frères aimables, dévoués, en qui l'excommunié a confiance ; ce sont des religieux âgés et de vertu solide, sur qui les plaintes ou même les récriminations violentes du condamné n'auront aucun effet fâcheux ; ils sont habiles, un peu diplomates : l'Abbé les fait entrer dans son jeu miséricordieux, il en fait les complices de sa charité. Ils iront donc en secret trouver l'excommunié, comme d'eux-mêmes, et non sous la forme d'une ambassade ; leur initiative apparaîtra au coupable comme simplement autorisée par l'Abbé.

Leur fonction est d'abord de consoler le frère, puis de l'incliner au bien. Son âme est houleuse encore, partagée entre l'effroi et la colère, entre l'irritation et l'inquiétude, *fluctuantem.* Cette intervention affectueuse des sympectes a pour dessein de calmer la passion et d'aider la conscience ; doucement, elle portera le frère excommunié à une satisfaction humble, qui vienne non de la contrainte, mais du désir de l'expiation. Mais avant toutes choses, répète saint Benoît, il a besoin d'être consolé. Les sympectes veilleront à ce que le chagrin et la honte ne l'abattent pas, à ce qu'il ne soit pas comme « abîmé dans une tristesse excessive ». C'est la recommandation que faisait l'Apôtre au sujet de l'incestueux de Corinthe ; et il ajoutait qu'à cette heure critique la charité devait être grande, s'affirmer et prévaloir auprès de lui (II Cor., II, 7-8). Pendant que les émissaires discrets de l'Abbé témoignent ainsi directement de l'intérêt à l'excommunié, tous les frères prient pour lui (3).

Nous sommes très loin ici de ces formes de vengeance qu'affecte

(1) Cf. Calmet, *in h. l.*
(2) *Hist. Laus.*, c. LXXXIII. P. G., XXXIV, 1180 ; édition Butler, p. 109.
(3) La *Règle* de S. Césaire *ad virgines* ne laisse pas non plus l'excommuniée dans une absolue solitude : *Cum una de spiritualibus sororibus resideat* (XXXI).

volontiers la justice créée, très loin des exigences pharisaïques qui inclinent à la dureté implacable, très loin de ces tendances, traduites parfois dans la littérature, devant qui n'existe d'autre vertu que celle qui n'a jamais failli, la défaillance d'un instant n'ayant plus que la ressource du désespoir et du suicide. Cela est bien du siècle ; les plus corrompus sont les plus implacables. Nous pouvons remarquer aussi comment les prescriptions monastiques réalisent la forme idéale selon laquelle se doit et se peut exercer la justice pénale. Le droit de punir n'est exercé normalement et avec succès que par ceux-là qui se sont efforcés de conjurer la faute, qui ont proclamé la loi morale, qui non seulement se sont gardés de cultiver à plaisir les passions violentes et impies, agents du crime, mais qui ont travaillé à réduire et, s'il se peut, à supprimer, tous les instincts révolutionnaires. Lorsqu'une société est provocatrice du mal et corruptrice des intelligences et des mœurs, au nom de quel droit s'érige-t-elle en juge de ses propres victimes?

> Magnopere enim debet sollicitudinem gerere Abbas circa delinquentes fratres, et omni sagacitate et industria curare, ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat. Noverit enim se infirmarum curam suscepisse animarum, non super sanas tyrannidem : et metuat Prophetae comminationem, per quem dicit Deus : *Quod crassum videbatis, assumebatis : et quod debile erat, projiciebatis.*

Saint Benoît reprend, avec plus d'instance, les premières paroles du chapitre. L'Abbé, dit-il, doit faire preuve d'une sollicitude extrême à l'égard des frères qui ont failli, et courir, s'empresser (1), déployer toute sagacité et industrie, afin de ne perdre aucune des brebis qui lui sont confiées. A Dieu ne plaise qu'il s'écarte jamais des coupables, avec la répugnance scandalisée du pharisien devant sainte Marie-Madeleine ! Il ne faudrait pas non plus se désintéresser, abandonner l'excommunié à sa passion et à son orgueil froissé, dire : « Je n'y puis rien, moi ! S'il veut s'enfoncer dans sa rébellion, qu'il fasse : je ne puis substituer ma volonté à la sienne ! » On voit bien que vous n'êtes pas mort pour lui ; vous le jetteriez moins facilement par-dessus bord. « Mais il est agaçant, d'humeur envenimée et déloyale !... » C'est pour cela qu'il vous appartient davan-

(1) La vraie leçon, dit D. Butler, est certainement *currere* ; saint Benoît va développer plus loin cette idée du bon Pasteur courant à la recherche de la brebis perdue.

tage. Vous n'êtes pas un prince, ni un justicier impitoyable, ni un bourreau. Le rôle de l'Abbé, d'une façon générale, ne consiste pas à exercer une hautaine domination sur des âmes saines ; mais Dieu lui a commis la garde, le soin et la guérison d'âmes faibles et infirmes : c'est vers celles-là qu'il se penchera de préférence. Saint Augustin écrivait la même chose des ministres de Dieu qui vivent dans le siècle : *Non enim sanatis magis quam sanandis hominibus praesunt. Perpetienda sunt vitia multitudinis ut curentur, et prius toleranda quam sedanda est pestilentia* (1). Que l'Abbé se mette donc en garde contre des dispositions trop naturelles et trop égoïstes ; qu'il se souvienne au besoin de cette réflexion indignée du Seigneur, dénonçant par la bouche du Prophète les duretés, les rapacités des mauvais pasteurs d'Israël : Ce qui, dans le troupeau, vous paraissait gras et de belle venue, vous le faisiez vôtre ; et ce qui était chétif, vous le repoussiez. Tout le passage d'Ezéchiel est une menace redoutable (XXXIV, 3-4). Mais on ne demande pas à l'Abbé la débonnaireté ni la faiblesse, pas plus qu'on ne l'invite à ouvrir la porte de son monastère à toute médiocrité ou à toute misère.

> Et Pastoris boni pium imitetur exemplum, qui, relictis nonaginta novem ovibus in montibus, abiit unam ovem, quae erraverat, quaerere; cujus infirmitati in tantum compassus est, ut eam in sacris humeris suis dignaretur imponere, et sic reportare ad gregem.

A la conduite des pasteurs indignes et mercenaires saint Benoît oppose l'exemple de tendresse et de condescendance, *pium exemplum*, du bon Pasteur, tel qu'il est donné par le Seigneur lui-même en saint Matthieu (XVIII, 12-14) et en saint Luc (XV, 3-7 ; cf. JOANN., X). Le bon Pasteur avait cent brebis ; un jour, l'une d'elles s'enfuit loin du troupeau. Alors le Pasteur, laissant les quatre-vingt-dix-neuf autres parquées sur les collines accoutumées, s'en alla chercher l'unique infidèle. Il la retrouva, blessée peut-être ou récalcitrante. Et il compatit tellement à sa faiblesse, qu'il daigna la charger sur ses épaules sacrées, et la rapporter ainsi au troupeau (2). L'Évangile soulignait ensuite l'allégresse du bon Pasteur. Restituer au Seigneur une âme égarée, c'est bien la joie la plus haute que l'on puisse goûter ici-bas. *Fratres mei, si quis ex vobis erraverit a*

(1) *De moribus Ecclesiae cathol.*, l. I, c. XXXII. P. L., XXXII, 1339.

(2) S. BASILE cite la même parabole évangélique et le texte : *non est opus valentibus*, etc., dans un passage qui ressemble à notre Règle (*Reg. brev.*, CII ; voir aussi *Reg. contr.*, XXVII).

veritate, et converterit quis eum, scire debet quoniam qui converti fecerit peccatorem ab errore viae suae, salvabit animam ejus a morte, et operiet multitudinem peccatorum (Jac., v, 19-20). Il va de soi que la condescendance ingénieuse et inlassable de l'Abbé est en même temps l'expression de ce que tous les frères ressentent les uns pour les autres. Ce doit être une conspiration universelle de charité, *ne aliquam de ovibus sibi creditis perdat.*

CHAPITRE XXVIII

DE CEUX QUI, EN DÉPIT DE CORRECTIONS RÉPÉTÉES, NE S'AMENDENT PAS

De iis qui saepius correcti non emendantur. — Si quis frater frequenter correptus pro qualibet culpa, si etiam excommunicatus non emendaverit, acrior ei accedat correctio, id est, ut verberum vindicta in eum procedat.

Notre bienheureux Père revient aux degrés de la discipline régulière, dont il a commencé l'énumération au chapitre XXIII. Le détail des châtiments déjà décrits est d'abord brièvement rappelé : un frère, coupable d'une des fautes qui méritent correction sérieuse, a été repris fréquemment, trois fois au moins, deux fois en secret et une fois en public ; il a été excommunié, ou bien il a subi une peine corporelle. Mais il n'y a pas eu d'amendement. L'excommunication elle-même n'a pas obtenu de fruit, chez un caractère présumé pourtant guérissable par elle. Alors, on ajoute à l'excommunication une correction plus sévère, c'est-à-dire qu'on inflige au coupable le châtiment des verges. Le châtiment corporel est dit plus sévère et plus rude, non que l'excommunication soit une peine moins grave, mais parce que la correction physique réduira peut-être plus efficacement l'homme animal, demeuré insensible aux peines spirituelles ; et aussi parce que, dans le châtiment corporel, il y a une note de servilité et comme un stigmate de bassesse. Pour celui envers qui on n'a pas même essayé de l'excommunication, mais qu'il a fallu soumettre au jeûne ou aux verges immédiatement après les admonitions, on continuera sans doute un régime identique et on frappera un peu plus fort.

Quod si nec ita se correxerit, aut forte (quod absit) in superbiam elatus etiam defendere voluerit opera sua, tunc Abbas faciat quod sapiens medicus : si exhibuit fomenta, si unguenta adhortationum, si me-

> dicamina Scripturarum divinarum, si ad ultimum ustionem excommunicationis vel plagas virgarum, et jam si viderit nihil suam praevalere industriam : adhibeat etiam, quod majus est, suam et omnium fratrum pro eo orationem, ut Dominus, qui omnia potest, operetur salutem circa infirmum fratrem.

On voit bien qu'aux yeux de saint Benoît l'âme a une valeur absolue et qu'elle doit être traitée avec une patience sans limite. Il suppose que le coupable ne se rend pas encore, qu'il ose même, dans une exaltation violente, justifier sa conduite et plaider le bon droit pour lui. *Quod absit!* dit N. B. Père. Il sait trop bien cependant que ce n'est pas l'invraisemblable. Ailleurs il a flétri cette triste facilité qu'ont les hommes d'appeler bien ce qu'ils veulent, d'adorer leur pensée, de légitimer ainsi les dernières hontes. La conscience est cautérisée. Ce qui avait été jusqu'ici une faiblesse devient un principe, un système. Pourtant, il n'est pas question encore de prononcer la sentence irrévocable.

L'Abbé continuera de faire ce que fait un sage médecin (1). Il se rappellera toutes les industries dont il a pu légitimement user pour procurer la guérison ; il s'assurera qu'il n'a rien négligé. Il s'est efforcé, par tout moyen, selon les procédés de la médecine ancienne, de faire sortir la maladie, d'attirer à l'extérieur et aux surfaces un mal profond qui déconcertait l'œuvre de la vie. Il a d'abord employé les fomentations, les applications chaudes, capables de solliciter le mal au départ ; puis les onguents, le baume des exhortations, comme pour assouplir la peau et les chairs ; ensuite les remèdes internes des divines Écritures. La parole de Dieu a une vertu sacramentelle ; elle opère comme un charme sur les âmes. Il est des formules, si claires et si douces, qu'elles parviennent à soustraire l'âme à sa fièvre. On voit que les admonitions privées ou publiques et les bons conseils des sympectes doivent s'inspirer uniquement de la doctrine surnaturelle et rappeler au coupable les textes familiers de l'Écriture qui contiennent la règle des mœurs et de la perfection monastique. Ces moyens préliminaires n'ayant pas réussi, l'Abbé s'est décidé enfin à cautériser par la brûlure de l'excommunication, à scarifier par les plaies des verges. Mais il est forcé de constater que son art ne triomphe nullement du mal.

Ce que les efforts humains ne peuvent obtenir, la prière peut le solliciter de Dieu. Il n'y a rien de désespéré pour lui. Les trésors de sa miséricorde ont des grâces capables de convertir le cœur le plus endurci. N'est-il pas le Dieu qui ressuscite les morts (Rom., iv, 17)? *Omnipotenti*

(1) Les comparaisons qui suivent sont inspirées de Cassien, *Inst.*, X, vii.

medico nihil est insanabile; non renuntiat ad aliquem (1). Que l'Abbé agisse donc encore, dit saint Benoît, à la manière d'un médecin avisé; qu'il ait recours à un remède plus efficace que les précédents, sa prière et celle de tous les frères, pour que le Seigneur, à qui tout est possible, rende la santé à ce frère malade. Il s'agit d'une supplication plus instante et plus unanime que celle dont il a été parlé au chapitre XXVII; c'est une sorte de mise en demeure respectueuse et filiale adressée à Dieu par tout le convent.

> Quod si nec isto modo sanatus fuerit, tunc jam utatur Abbas ferro abscissionis, ut ait Apostolus : *Auferte malum ex vobis*. Et iterum : *Infidelis si discedit, discedat :* ne una ovis morbida omnem gregem contaminet.

Si enfin le malheureux ne trouve pas sa guérison dans un tel remède, il ne reste plus au médecin qu'à se servir résolument du fer qui retranche. L'excommunié devient un danger. Sa corruption peut infecter la communauté entière; une seule brebis malade peut contaminer tout le troupeau. La charité que l'on doit à une communauté, toujours plus intéressante qu'un particulier, oblige à se défaire de tout élément dont on n'espère plus la correction et qui constitue un scandale et un péril permanent. C'est la recommandation formelle de l'Apôtre : « Enlevez le mal, ou le mauvais, du milieu de vous » (I Cor., v, 13). *Non enim et hoc fit crudeliter, sed misericorditer, ne contagione pestifera plurimas perdat*, dit saint Augustin, dans un passage qu'on pourra comparer à notre description des degrés de la discipline régulière (2). Et saint Cyprien avait écrit, lui aussi : *Inter virgines non putem (illas) debere numerari, sed tamquam contactas oves et morbidas pecudes a sancto et puro grege virginitatis arceri, ne contagio suo caeteras polluant* (3). Aussi bien, ce n'est plus un malade, c'est un cadavre. L'Abbé ne fait que reconnaître une séparation consommée d'avance par celui-là même qui est expulsé. Il l'a voulu. On se résigne à son irréconciliable aveuglement : « Si l'infidèle veut s'en aller, qu'il s'en aille », dit saint Benoît, qui prend dans un sens accommodatice une autre parole de l'Apôtre (I Cor., vii, 15).

L'expulsion est prévue aussi dans des Règles plus anciennes, par

(1) S. Aug., *Enarr.* II *in Ps.* lviii, 11. P. L., XXXVI, 712.
(2) *Epist.* CCXI, 11. P. L., XXXIII, 962.
(3) *De habitu virginum*, xvii. P. L., IV, 456. L'expression *ovis morbida* se trouve plusieurs fois chez S. Jérôme : *Epist.* II. P. L., XXII, 331; *Epist.* XVI, 1. P. L., *ibid.*, 358; *Epist.* CXXX *ad Demetriadem*, 19. P. L., *ibid.*, 1122.

exemple dans celles de saint Macaire (1) et de saint Basile (2) ; et visiblement saint Benoît s'est souvenu de ces textes législatifs. Quelques Règles n'ont pas osé décréter l'expulsion : *Quamvis frequentium gravissimorumque vitiorum voragine sit quisquam immersus*, dit saint Isidore (3), *non tamen a monasterio projiciendus, ... ne forte qui poterat per diuturnam poenitudinem emendari, dum projicitur, ore diaboli devoretur*. On préférait la réclusion et la détention, au besoin perpétuelle. Mais le droit commun de l'Église a reconnu la légitimité et l'opportunité de l'expulsion et il a déterminé les formes juridiques selon lesquelles les supérieurs compétents y peuvent procéder.

(1) C. XVII, XXVII-XXVIII.
(2) *Reg. contr.*, XXX. Cf. *Reg. brev.*, XXXVIII, XLIV, LVII, LXXXIV, CII.
(3) C. XV.

CHAPITRE XXIX

SI L'ON DOIT RECEVOIR DE NOUVEAU LES FRÈRES QUI ONT QUITTÉ LE MONASTÈRE

SI DEBEANT ITERUM RECIPI FRATRES EXEUNTES DE MONASTERIO. — Frater qui proprio vitio egreditur, aut projicitur de monasterio, si reverti voluerit, spondeat prius omnem emendationem vitii pro quo egressus est, et sic in ultimo gradu recipiatur, ut ex hoc ejus humilitas comprobetur.

Ce chapitre complète tout à la fois le précédent et en adoucit la rigueur. Le frère incorrigible a été chassé : il peut se faire que la grâce le détermine un peu plus tard, et que, se ravisant, comme l'enfant prodigue, il désire revenir à Dieu. Et, à propos de cette expulsion, N. B. Père suppose un autre cas où la sortie du monastère est imputable au religieux : c'est lorsque celui-ci, poussé par le démon de l'instabilité ou par un motif vicieux quelconque, abandonne la communauté (1). Saint Benoît ne manque pas d'ajouter *proprio vitio :* car il peut arriver de loin en loin que la sortie soit régulière, autorisée par l'Abbé ou légitimée par l'Église. Ne disons rien de ces hypothèses, de celle, par exemple, où l'on croit devoir échapper à un milieu qui paraît inobservant et scandaleux, ni de celle où l'on passe à une religion plus austère ; ne cherchons pas davantage à savoir si parfois la sécularisation implorée et obtenue ne serait pas, devant la conscience, un euphémisme de l'apostasie.

On dit que Régulus plaida avec force, devant le Sénat romain, pour que

(1) L'édition BUTLER adopte comme texte : *Frater qui proprio vitio egreditur de monasterio, si reverti voluerit, spondeat prius omnem emendationem pro quo egressus est.* Et D. CHAPMAN, rendant compte du travail de Traube, insistait pour montrer dans la leçon du « texte reçu » et des plus anciens manuscrits un sûr exemple de fâcheuse interpolation (*Rev. Bénéd.*, 1898, p. 506). Sans contester l'autorité de la tradition carolingienne et cassinienne, il est possible pourtant de donner encore un sens vraisemblable à notre texte. Pourquoi le moine expulsé ne viendrait-il pas à des sentiments meilleurs? Les dispositions de ce chapitre ne paraissent-elles pas être une suite normale des précédentes?

Rome ne consentît pas à l'échange des captifs entre Carthage et la République : il ne croyait pas qu'un Romain qui s'était laissé réduire en captivité sans combattre pût dans la suite accomplir son devoir vaillamment.

Auro repensus scilicet acrior
Miles redibit? Flagitio additis
Damnum (1) !

Un mauvais soldat ramené à la guerre se montrera de nouveau mauvais soldat. Racheter un captif, c'est perdre son argent, sans gagner un soldat de plus. Tout cela peut être très romain ; mais ce qui est bien humain et bien conforme aux habitudes de Dieu, c'est la disposition de saint Benoît, ouvrant ses bras à l'apostat et à l'expulsé et leur fournissant l'occasion de réparer le passé par une vie meilleure (2).

Deux conditions sont mises à cet acte de miséricorde ; et toutes deux ont le même dessein : montrer que le frère qui se présente n'a rien de commun avec celui qui a fui ou qui a été chassé. En effet, celui qui se présente promet tout d'abord, saint Benoît le suppose, de se corriger à fond du vice qui a déterminé son exode : et partant, il n'est plus, intérieurement et dans sa volonté, le même que le coupable d'autrefois. Et ce déplacement d'identité se traduit sous une forme extérieure qui a sans doute le caractère d'une punition et d'une épreuve, mais qui pourrait bien être aussi une condescendance délicate et ingénieuse. Il entre et l'on fait comme si c'était la première fois. Il y a eu maldonne : on recommence. Il prend son nouveau rang d'entrée et de conversion ; il n'est pas héritier du mauvais moine qui est sorti. C'est d'ailleurs ainsi, dit N. B. Père, que l'on éprouvera son humilité, que l'on s'assurera de son changement, de son intention de devenir un homme nouveau (3). Saint Benoît ne parle pas d'autres exigences ; mais il y avait probablement une satisfaction publique et une absolution, comme pour les excommuniés (chap. XLIV). D. Martène cite tout au long différents *Ordines* pour la réception des fugitifs.

> Quod si denuo exierit, usque tertio recipiatur. Jam vero postea sciat omnem sibi reversionis aditum denegari.

Nous avons vu comment N. B. Père s'emploie à écarter, à retarder l'exclusion ; il nous reste maintenant à remarquer combien, même de si

(1) Horat., *Carm.*, l. III, ode v.
(2) S. Basile est plus sévère : *Reg. fus.*, xiv.
(3) *Qui absque commonitione fratrum recesserit et postea acta poenitentia venerit, non erit in ordine suo absque majoris imperio* (S. Pach., *Reg.*, cxxxvi).

loin préparée, cette peine lui semble peu définitive. Ah ! l'admirable et excessive charité ! Et comme toute considération cède au souci d'arracher une âme à sa perte ! Le frère est sorti une première fois : il est accueilli à son retour. Il sort de nouveau : il sera accueilli encore, aux conditions de sa première rentrée ; de même, après une troisième sortie : *usque tertio recipiatur* (1). Mais qu'il sache que dorénavant toute voie de retour lui sera fermée. Aussi bien, il faut en finir ; et la part de la miséricorde a été largement faite ; il ne convient pas que ces allées et venues deviennent un jeu pour l'infidèle et un trouble pour la communauté ; il n'est pas opportun de favoriser l'instabilité, précisément combattue par N. B. Père.

Et pourtant, dans certains monastères, à Cluny par exemple, on recevait le pénitent après un plus grand nombre d'essais infructueux. Et on se persuadait obéir ainsi à la vraie pensée de saint Benoît. On remarquait, avec plus de subtilité que de justesse, que le texte portait exactement : le moine sorti plus de trois fois saura que le retour au monastère lui est interdit. Oui, disaient les commentateurs, le moine expulsé le saura ; c'est une menace ; il n'a pas droit à un quatrième pardon. Mais l'Abbé, lui, peut savoir autre chose ; et s'il est vrai que la porte est fermée au moine, l'Abbé peut néanmoins la lui ouvrir encore. Pierre le Vénérable lui-même avait recours à cette ruse aimable d'interprétation en plaidant près de saint Bernard la cause de l'indulgence clunisienne. Il s'appuyait principalement d'ailleurs sur des preuves plus solides : On voulait donc, disait-il, introduire dans le monde un nouvel Évangile et opposer une digue à la miséricorde? Que devenaient des affirmations telles que celle du Seigneur à saint Pierre : *Domine, quoties peccabit in me frater meus, et dimittam ei? usque septies? — Dicit illi Jesus : Non dico tibi usque septies, sed usque septuagies septies* (MATTH., XVIII, 21-22) (2).

(1) Cette interprétation de l'*usque tertio* est proposée par l'auteur de l'*Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît*, t. I, p. 429. Ainsi, on ne compte pas au nombre des trois accueils celui qu'a reçu le moine lorsqu'il s'est présenté pour la première fois au monastère, en quittant le siècle. — Les éditions critiques portent : *usque tertio ita recipiatur*.

(2) PETRI VENER., *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 127.

CHAPITRE XXX

COMMENT IL FAUT CORRIGER LES ENFANTS EN BAS ÂGE

De pueris minori aetate, qualiter corripiantur. — Omnis aetas vel intellectus proprias debet habere mensuras. Ideoque quoties pueri, vel adolescentiores aetate, aut qui minus intelligere possunt quanta poena sit excommunicationis, hi tales dum delinquunt, aut jejuniis nimiis affligantur, aut acribus verberibus coerceantur, ut sanentur.

De même que les châtiments doivent être gradués selon les fautes, de même ils doivent être proportionnés à l'âge, à l'intelligence et à l'éducation de chacun. Saint Benoît l'a noté déjà au chapitre de l'Abbé et au chapitre XXIII, pour ce qui est de l'intelligence, mais sans faire mention explicite de l'âge. Il n'était pas inutile de rappeler, en terminant la section du code pénal, que plusieurs de ses dispositions ne convenaient aucunement à des enfants. « Chaque âge et chaque intelligence doit avoir sa mesure spéciale », ses procédés de correction : tel est le principe général. Et N. B. Père en fait aussitôt l'application à trois groupes de personnes : les enfants, les adolescents, les esprits bornés ou peu élevés.

C'est sans doute à dessein que la Règle ne fixe ni la limite de l'enfance, ni celle de l'adolescence : la pleine responsabilité et le juste discernement ne venant pas chez tous au même âge. Saint Benoît décidera plus loin (au chapitre LXX) qu'en ce qui concerne la surveillance extérieure, le régime de l'enfance, de la *pueritia*, doit cesser après quatorze ans révolus, c'est-à-dire à l'âge où les petits Romains quittaient ordinairement la toge prétexte. L'adolescence, selon saint Isidore (et c'est lui que semblent suivre en cette question les commentateurs), durait jusqu'à vingt-huit ans. Mais il est clair que la plupart des moines pouvaient être soumis à toute la discipline régulière longtemps avant cette échéance. Saint Benoît parle sans distinguer des enfants et des plus jeunes religieux :

il demande qu'on traite par un régime spécial et identique tous ceux chez qui prédomine l'élément animal.

Le premier principe, en matière d'éducation, est de prendre les hommes par où ils sont saisissables : par l'intelligence, s'ils en ont ; par la sensibilité, si l'intelligence n'a pas encore un développement suffisant. Or, qu'est-ce que l'enfant? Un petit être, riche d'avenir sans doute, mais chez qui ne se révèlent guère présentement que les phénomènes de la vie animale. Nous le remarquions à propos du chapitre II, c'est par les friandises, le pain sec et le fouet qu'on lui apprend l'alphabet de la conscience, la distinction du bien et du mal. L'excommunier serait de la cruauté et de la sottise ; et on n'emprisonne pas sérieusement des enfants ! Chez l'adolescent, il y a déjà de l'intelligence, mais aussi l'orgueil de cette intelligence qui s'éveille ; il y a de la conscience, mais en même temps des passions grossières ou violentes ; ce n'est plus le sommeil, comme chez l'enfant, c'est la révolte. A côté enfin de ces deux groupes, il faut ranger celui qui demeure un enfant toute sa vie, qui n'a rien dans son âme pour tenir en échec les poussées de l'instinct. Celui-là est peu apte à comprendre, répète saint Benoît, toute la portée de cette peine morale qu'est l'excommunication.

Lorsque de telles trempes tombent en faute, c'est donc au corps qu'il faut s'adresser, soit pour le réprimer, soit pour l'affaiblir. On l'affaiblira par des jeûnes sévères (*nimiis* ne peut signifier, dans la pensée de saint Benoît, excessifs et indiscrets) ; on réprimera ses audaces par des coups bien appliqués. *Ut sanentur :* on arrivera ainsi à établir la vraie santé morale, c'est-à-dire le jeu ordonné et tranquille de toutes les énergies, l'équilibre et l'harmonie des forces physiques et spirituelles : *Mens sana in corpore sano.*

CHAPITRE XXXI

DU CELLÉRIER DU MONASTÈRE

Nous entrons, avec le chapitre XXXI, dans cette subdivision de la Règle qui est relative au fonctionnement et au régime matériel du monastère. La communauté a des biens ; elle travaille et possède des instruments de travail ; elle doit vivre et se nourrir. Tout ceci constitue un département considérable, qui est confié à la sollicitude immédiate ou médiate de celui que saint Benoît appelle « le cellérier du monastère », et que d'autres Règles appellent le proviseur, le procurateur, ou, comme Cassien, l'économe, celui qui « préside à la diaconie (1) ». Chez les anciens, le *cellarius* était le serviteur sûr qui avait la garde du cellier et de l'office, et qui distribuait les vivres aux esclaves. Mais chez saint Benoît, comme chez saint Pacôme et un peu partout chez les moines, c'est toute l'administration du temporel qui repose sur le cellérier. A l'étendue du chapitre qui lui est consacré, à la nature des vertus qui sont exigées de lui, à la variété des recommandations qui lui sont faites, il est facile de mesurer l'importance que N. B. Père attache à sa charge. — Parmi les sources de ce chapitre on peut signaler spécialement le chapitre XXV de la *Règle Orientale* (2).

De cellerario monasterii. — Cellerarius monasterii eligatur de congregatione sapiens, maturus moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non injuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum, qui omni congregationi sit sicut pater.

Le cellérier sera élu, choisi, par l'Abbé, sans aucun doute, puisque c'est à l'Abbé que saint Benoît remet le soin de pourvoir à l'organisation

(1) *Conlat.* XXI, I ; *Inst.*, V, XL.
(2) Cf. S. Basil., *Reg. contr.*, CXI, CXII, CXIII.

hiérarchique du monastère ; mais, comme il s'agit d'une affaire grave et qui intéresse la communauté entière, l'Abbé prendra l'avis, sinon de tous les frères, du moins des plus prudents (chap. LXV). Le cellérier sera choisi du sein de la communauté : il est trop clair en effet que confier la gestion des biens monastiques à une personne de l'extérieur serait tout à la fois désobligeant pour la communauté ainsi évincée, et périlleux pour la personne investie elle-même. Et puis, ne faut-il pas que le monastère soit administré monastiquement? Un séculier serait peut-être plus habile et plus au courant des affaires : mais il pourrait précisément ne voir que le côté affaires et ne pas donner à toutes choses l'importance qu'elles ont par rapport à Dieu. Il y a de bonnes affaires que nous devons mépriser et de mauvaises que la charité nous commande. Seuls, les fils de la maison comprennent ce qui convient à la dignité du foyer domestique ; et seul, un frère peut faire passer l'âme de ses frères avant les intérêts temporels. Enfin, le travail manuel et les différents offices qui s'y rapportent sont trop mêlés à la trame de notre vie pour relever d'un étranger. Tout cela est exact ; mais N. B. Père veut peut-être dire simplement qu'on choisira parmi tous les frères celui qui possède l'ensemble complexe des qualités requises.

Saint Benoît énumère les vertus du cellérier avec un soin extrême. Et l'on s'explique bien de telles exigences. La vie monastique n'est que paix et sécurité ; chacun vit tranquille, insoucieux des choses matérielles et sans relations avec le dehors. Il est pourtant dans la maison trois ou quatre hommes dont l'existence est confisquée pour le bien de tous, qui échappent à cette sérénité de prière et de recueillement, et que leur charge même constitue dans le péril afin d'en préserver les autres : l'infirmier et l'hôtelier, le cellérier et l'Abbé. Le cellérier, dit saint Benoît, doit être un homme « sage », c'est-à-dire avisé et prudent, capable de regarder plusieurs choses à la fois et de tenir compte de chacune dans ses décisions : la sagesse est cette science haute qui peut juger et ordonner, à raison même de son éminence. Il sera de mœurs graves : *maturus moribus*. Son âge, sa gravité innée à défaut de l'âge : *aetas senectutis*, *vita immaculata*, le garderont des dangers intérieurs et extérieurs. *Sobrius* (1), *non multum edax* (2) : il est à la tête de tout le service matériel et distribue les provisions ; il ne faut pas que cette situation lui crée la tentation de s'offrir un confort mondain, de s'accorder dans le boire et le manger des privilèges qui dégénéreraient bientôt en gourmandise. Peut-être ce conseil avait-il une opportunité spéciale dans un temps où les mœurs barbares portaient aux excès ; aujourd'hui nous donnerions plus volontiers à l'Abbé le conseil de prendre un cellérier qui mange et qui boive !

(1) Cf. Calmet, *in h. l.*

(2) *Reg.* I SS. Patrum, xii : ... *Qui cellarium fratrum contineat. Debet talis tantummodo eligi, qui possit in omnibus gulae suae suggestionibus dominari.*

Il y aurait danger, en effet, à confier le service alimentaire de la communauté soit à un ascète, à un moine qui vit à très bon marché et demeure en deçà de la mesure ordinaire et moyenne, soit à un moine qui vit d'exceptions et ne partage pas le régime de tous. Le premier est incapable d'apprécier ; sa mesure est trop courte : car il est dans la nature de chacun de se prendre pour type, et nous sommes facilement impitoyables pour des souffrances que nous n'éprouvons pas. Et la conséquence inévitable de cette situation, c'est le murmure, c'est l'incapacité pour plusieurs de faire face au travail essentiel de leur vie. Ou bien c'est le régime des exceptions s'étendant de proche en proche sur tout le monastère.

Non elatus : il ne sera pas orgueilleux. Il n'est pas douteux que sa charge ne lui fournisse une occasion de superbe. La réunion de nombreux services en sa main, la dépendance de tous vis-à-vis de lui, l'habitude même que prend sagement l'Abbé de ne garder rien par devers soi et de recevoir lui-même du cellérier : cette subordination universelle peut devenir insensiblement une tentation. *Non turbulentus :* il ne sera pas turbulent ni brouillon ; il sera l'homme du sang-froid et de la paix. L'humeur turbulente et fantasque est fâcheuse partout : elle le serait très spécialement chez celui qui porte des responsabilités si graves. *Non injuriosus :* il ne sera pas porté à l'injure : l'impatience y conduit si vite ! Et plus grande est la variété des intérêts auxquels il doit aviser, plus résolu aussi doit être son calme. Ajoutons que cette sérénité suppose chez le cellérier l'union constante avec Dieu et qu'elle ne saurait venir du seul tempérament. C'est à lui surtout qu'il convient de redire la parole du psaume LXXV : *Et factus est in pace locus ejus et habitatio ejus in Sion.* Il ne sera point lent, porté au retard par avarice et lésinerie, ou par nonchalance naturelle, *non tardus :* les affaires dont il est chargé réclament d'ordinaire la promptitude. *Non prodigus :* il ne convient pas qu'il soit prodigue, qu'il y ait chez lui des goûts exagérés de dépense. Même, on lui pardonnera d'être un peu regardant, un peu « serré », et de devenir ainsi le frein régulateur de mille besoins factices. En tout cas, il a le devoir d'être curieux, de se rendre compte, de ne pas donner à l'aveuglette tout ce qu'on lui demande, pour un voyage, pour un achat quelconque. C'est « la crainte de Dieu » qui dirigera toutes ses démarches, qui dictera toutes ses décisions. Et, dans le domaine des choses temporelles, que le cellérier « soit comme un père pour toute la communauté », non un homme d'affaires, un intendant grincheux ou insouciant.

Curam gerat de omnibus : sine jussione Abbatis nihil faciat. Quae jubentur, custodiat : fratres non contristet. Si quis autem frater ab eo forte aliquid

irrationabiliter postulat, non spernendo eum contristet, sed rationabiliter cum humilitate male petenti deneget. Animam suam custodiat, memor semper illius apostolici praecepti, quia *qui bene ministraverit, gradum bonum sibi acquirit.*

Jusqu'ici, N. B. Père a énuméré rapidement les qualités qui motivent le choix d'un cellérier. Il parle maintenant de ses devoirs, en général : il décrit son attitude devant l'Abbé, puis devant les frères, et il ajoute enfin ce qu'il doit être pour lui-même. *Curam gerat de omnibus.* Constituer à l'état indépendant et simplement juxtaposé les services matériels d'une communauté, ce serait s'exposer au désordre, à la dilapidation, aux rivalités, aux négligences. Un seul ne fera donc pas toutes choses par lui-même : mais chaque chose ne se fera et ne se fera bien qu'à la condition d'une direction générale unique. Elle appartient au cellérier. Rien ne sera excepté de sa vigilance. Il s'occupera de tout ; pourtant, ajoute saint Benoît, il ne fera rien sans l'ordre de l'Abbé ; sa sollicitude s'exercera dans les limites de son obédience : *quae jubentur custodiat.* Évidemment, dans les affaires matérielles et financières, l'Abbé inclinera toujours beaucoup vers la pensée de son cellérier, puisque, mieux que tout autre, il est au courant de tout et compétent. Mais, enfin, il reste que l'Abbé est responsable ; c'est de lui que viennent les décisions. Après avoir ramené aux mains du cellérier la variété des services, saint Benoît veut que ces services et le cellérier qui les dirige demeurent, en définitive, dans la main de l'Abbé.

Il ne contristera point les frères (1). Voilà bien l'un des problèmes les plus épineux de sa charge. Si toute demande était justifiée et discrète, si la fonction du cellérier se réduisait à accorder toujours, il ne serait nul besoin d'avoir affaire à un homme judicieux et sage. Mais il faut savoir refuser à qui demande sans raison ou sans opportunité. Sans doute, le rôle du cellérier est simplifié par ce fait qu'il ne donne rien que sur une permission expresse ou tacite de l'Abbé : mais, dans les attributions ordinaires de son office, il lui reste encore matière à appliquer le spirituel conseil de N. B. Père. On vous demande ce qui n'est pas raisonnable? Sachez le refuser raisonnablement, c'est-à-dire en expliquant votre refus, simplement, humblement, avec douceur, sans raillerie injurieuse ; de telle sorte que, ni dans le fond, ni dans la forme, le frère qui demande indûment ne puisse accuser l'impatience ou le parti pris. Il y a une manière de donner qui double le bienfait : il y a aussi une manière

(1) *Ne contristes fratrem tuum, quia monachus es* (*Verba Seniorum* ; Vitae Patrum, III, 170. Rosweyde, p. 526).

de refuser qui adoucit le refus : trouver cette manière est affaire de tact surnaturel (1). Tout est calculé par saint Benoît de façon à conjurer le murmure, à ménager les âmes, à épargner à l'Abbé ces causes difficiles que le moine contristé porte tout naturellement à son tribunal. Le cellérier doit être aimable. L'idéal n'est point qu'il passe dans la communauté pour un hérisson, qui se met en défense dès qu'on l'approche, parce qu'il pressent de quoi on va lui parler. Si l'on est obligé de prendre son cœur à deux mains pour lui demander quoi que ce soit, et qu'on ne se détermine à l'aborder qu'à la dernière extrémité, la pauvreté monastique court grand risque : car, pour éviter des rapports pénibles, les frères seront fort tentés de se pourvoir eux-mêmes du nécessaire et bientôt du superflu.

Animam suam custodiat. C'est l'indication des devoirs du cellérier envers lui-même. Il gardera son âme contre la dissipation qu'apportent nécessairement le souci des choses matérielles et les relations assez fréquentes avec le monde. Il doit être plus intérieur et plus moine que ses frères. Et plus la nature de ses occupations l'entraîne au dehors, plus il doit se replier vers son centre et vers Dieu, afin d'échapper à l'émiettement et à la sécheresse. Tel est le sens donné habituellement aux paroles de saint Benoît ; il est exact. On pourrait cependant préciser davantage, en considérant le motif qui accompagne ici le conseil : le cellérier se souviendra de la récompense promise. Les mots *animam suam custodiat* rappellent la formule évangélique : *In patientia vestra possidebitis animas vestras* (Luc., xxi, 19) ; garder son âme, posséder son âme, c'est tout un. Peut-être n'est-ce pas seulement par la dissipation, mais encore par l'impatience et par l'ennui que le cellérier est exposé à laisser son âme lui échapper. La tentation est grande, et de tous les jours, et de tous les instants, et elle dure des années : car le cellérier entendu est une perle que l'on garde jalousement. Sa vie ne lui appartient plus ; il se forme une inconsciente conspiration de tous contre sa paix ; il est le plus livré aux petites importunités et aux petites irritations des frères. Et s'il a le goût des choses de l'intelligence et de la piété, on devine au prix de quelle abnégation héroïque s'achètent la paix et la sécurité de tous. Le cellérier, lui, ne devra pas regarder à sa fatigue, à son sacrifice, à sa servitude, mais se souvenir seulement de ce que l'Apôtre dit des diacres qui accomplissent leur office avec soin : *Qui bene ministraverint, gradum bonum sibi acquirent, et multam fiduciam in fide quae est in Christo Jesu* (I Tim., iii, 13) (2). Dieu est juste. Sans aucun doute, il fera, dans les mérites d'une communauté, la part large à ceux dont le dévoue-

(1) *Supplicem nullum spernas, et cui dare non potes quod petierit, non eum spernas ; si potes dare, da; si non potes, affabilem te praesta* (S. Aug., *Enarr.* I *in Psal.* cxii, 19. P. L., XXXVII, 1351).

(2) La Ire *Règle des* SS. Pères disait, elle aussi : *Studere debet qui huic officio deputatur, ut audiat : Quia qui bene ministraverit, bonum gradum acquirit; et animae suae lucrum facit* (xii).

ment permet à cette communauté de servir tranquillement le Seigneur. Le *gradus bonus* ici promis n'est pas « de l'avancement », au sens mondain : c'est une meilleure situation dès maintenant près de Dieu et dans l'éternité.

> Infirmorum, infantium, hospitum, pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat, sciens sine dubio, quia pro his omnibus in die judicii rationem redditurus est. Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam, ac si altaris vasa sacrata conspiciat. Nihil ducat negligendum : neque avaritiae studeat, neque prodigus sit, aut exstirpator substantiae monasterii : sed omnia mensurate faciat, et secundum jussionem Abbatis sui.

La Règle, entrant davantage dans le détail de la charge du cellérier, spécifie les objets privilégiés de son attention et détermine le vrai caractère de sa gestion. Les malades et les enfants du monastère, les hôtes et les pauvres qui s'y présentent : tous ceux-là ont un titre particulier aux bons traitements et à la générosité du cellérier. C'est sur lui que comptent l'Abbé et la communauté pour exercer les œuvres de miséricorde que l'on attend surtout d'un monastère. Et, afin d'éveiller sa sollicitude, saint Benoît le traite comme l'Abbé : il le prend par la conscience, il lui rappelle qu'au jour du jugement il devra, sans nul doute, rendre raison de chacun de ses actes.

Tous les outils et ustensiles du monastère, tous ses biens, immobiliers ou mobiliers, qu'il les considère et qu'il les traite comme s'il s'agissait des vases sacrés de l'autel. L'expression est forte ; elle paraît même exagérée. Et pourtant elle est commune aux anciennes Règles monastiques. A la question : *Quomodo debent hi qui operantur, curam gerere ferramentorum, vel utensilium eorum, de quibus operatur?* saint Basile répond : *Primum quidem sicut vasis Dei, vel his quae jam Deo consecrata sunt, uti debent. Deinde tanquam qui non possint sine ipsis devotionis et studii sui emolumenta consequi... Is qui coniemnit, velut sacrilegus judicandus est; et qui perdidit per negligentiam, et ipse simile crimen incurrit : pro eo, quod omnia quae ad usus servorum Dei deputata sunt, Deo sine dubio consecrata sunt.* On retrouve le même enseignement dans la Ire *Règle des SS. Pères* et dans Cassien (1). Au fond, et quoi qu'il en soit

(1) S. Basil., *Reg. contr.*, cxiii, civ. — *Reg.* I SS. Patrum, xii. — Cass., *Inst.*, IV, xix, xx.

des dispositions légales qu'aient dû prendre les communautés en face d'un pouvoir civil spoliateur et incroyant, le seul vrai propriétaire des biens monastiques est Dieu ; ce n'est ni un ou plusieurs religieux, ni la communauté elle-même. Personnes et choses, tout appartient à Dieu. Ce que fait la consécration pour les vases de l'autel, la profession et l'affectation au service du Seigneur le réalisent pour les moines et pour les biens des moines. Et c'est peut-être cette qualité des biens monastiques, plutôt que leur valeur réelle, qui les signale à la rapacité des ennemis de Dieu. Pour nous, il faut qu'une pensée de foi règle l'usage de ressources qui sont à Dieu, dont il nous a concédé paternellement la jouissance et confié l'administration. Ni l'Abbé, ni le cellérier ne peuvent, sans humilier Dieu et sans le frustrer, aliéner ces biens ou les gaspiller ; la conscience leur défend même d'en abandonner une part à des revendications iniques, dans le dessein, d'ailleurs bien humain, de posséder pacifiquement le reste. On peut les leur prendre : ils ne peuvent ni les donner, ni les distraire.

Nihil ducat negligendum... Puisque tous les biens meubles et immeubles du monastère sont la propriété de Dieu, le cellérier n'en traitera aucun avec négligence. Il n'y a pas de petites économies, dit-on : mais ce n'est pas d'économie qu'il est question, c'est seulement de respect et de fidélité surnaturelle. Ici, la négligence aurait facilement malice de sacrilège. *Neque avaritiae studeat :* saint Benoît veut prévenir, par cette remarque, les illusions d'un cellérier qui détournerait la recommandation précédente dans le sens de son égoïsme. Le désir d'amasser et de garder, irréalisable chez les autres religieux, est possible chez lui. L'habitude de manipuler de l'argent, la nécessité d'une gestion habile et de l'épargne, avec peut-être une pente naturelle à l'excessive économie : tout cela pourrait à la longue, et l'âge aidant, constituer chez un homme qui a renoncé à la propriété pour lui, le type d'un propriétaire pour l'intérêt prétendu de la communauté. De quelle ingénieuse diplomatie peut s'envelopper l'égoïsme pour se satisfaire quand même et constituer le « péculat », à l'abri même du vœu de pauvreté ! On accumule, on défend contre toute approche et contre tout usage qu'on n'agrée pas, un bien dont on n'est pourtant que l'administrateur révocable ; on constitue des réserves sans fin, alors que les biens, comme les personnes du monastère, s'ils viennent à dépasser une certaine mesure, doivent fructifier pour Dieu, c'est-à-dire servir à la fondation de nouveaux centres de doctrine et de prière.

Un autre péril est à redouter : la prodigalité, la dissipation des ressources du monastère. Ce n'est pas un spectacle édifiant que la banqueroute des maisons religieuses, et il ne convient pas qu'elles gémissent sous un passif considérable. Nous l'avons déjà remarqué, une certaine aisance est nécessaire à la pauvreté religieuse ; il ne faut jamais qu'un

moine soit porté, par la détresse trop connue de la maison, à se pourvoir lui-même, à quémander de-ci de-là, à importuner et à gêner parents et bienfaiteurs. Et tout est à craindre, si le cellérier est un brasseur d'affaires, porté aux acquisitions grandioses, aussitôt reconnues inutiles et liquidées avec perte ; s'il est friand de toutes les actions minières, de toutes les émissions lointaines ; s'il est bâtisseur incorrigible. Plutôt que de s'abandonner à l'avarice ou à la prodigalité, qu'il fasse donc tout, souhaite N. B. Père, avec mesure, se maintenant à distance égale de l'un et de l'autre écueil. Et, pour être sûr de ne pas condescendre à ses goûts et à son tempérament, qu'il tienne l'Abbé au courant de sa gestion, qu'il suive en tout les ordres et la pensée de son supérieur : celui-ci n'a pas le droit de se dérober.

> Humilitatem ante omnia habeat, et cui substantia non est quae tribuatur, sermo responsionis porrigatur bonus, quia scriptum est : *Sermo bonus super datum optimum*.

Saint Benoît a parlé d'une façon générale et théorique des qualités et des devoirs du cellérier ; il l'envisage désormais dans l'exercice réel et concret de son office, pour souligner à nouveau l'attitude qu'on attend de lui devant l'Abbé et devant les frères. « Avant toutes choses, qu'il ait l'humilité. » Pour faire face aux difficultés spéciales de sa charge, le cellérier doit être, nous l'avons dit, plus moine que les autres : il doit donc posséder, établie plus profondément et plus fortement dans son âme, la vertu qui fait les moines : l'humilité. On a défini celle-ci : la soumission à Dieu et à toute créature pour l'amour de Dieu ; nous dirions aussi volontiers : l'adhésion tranquille et constante à Dieu. C'est par l'assiduité de cette union que le cellérier s'épargnera mille maladresses et épargnera au prochain bien des petites meurtrissures. Et, une fois de plus, saint Benoît est admirable d'industrie spirituelle ; au lieu de décrire par le menu les procédés et les moyens de détail qu'appliquera le cellérier, au lieu de lui faire une tête, il fait son éducation par le dedans, il lui fait une âme.

L'humilité du cellérier se traduira spécialement, dit la Règle, dans sa manière de refuser aux moines ce qu'il ne peut ou ne doit pas leur accorder. Il se souviendra qu'il est leur frère et leur égal, leur serviteur plutôt que leur maître, et que ce ne sont point des biens à lui, des grâces personnelles, qu'il leur octroie ou leur retire. C'est cruauté que refuser avec violence ou avec mépris. Ce n'est pas l'heure de railler lorsqu'on est obligé de faire souffrir. C'est chose si bonne que la bonté ! Cela coûte si peu, une parole de regret, une petite équivalence,

une promesse, un air d'affabilité, un franc sourire ! Si l'on ne peut accorder l'argent ou l'objet demandé, « qu'on accorde du moins une bonne réponse » : c'est à peu près ce qu'on lit dans l'Ecclésiastique (XVIII, 16-17) : « Une bonne parole vaut mieux que le meilleur des dons ».

Omnia quae ei injunxerit Abbas, ipse habeat sub cura sua ; a quibus eum prohibuerit, non praesumat.

Pour la troisième fois, saint Benoît répète au cellérier qu'il doit se conformer en tout aux ordres et aux indications de son Abbé : ceci encore est de l'humilité, et c'est de l'obéissance. Les charges deviennent légères lorsqu'on les porte avec un parti pris d'absolue docilité. Cette troisième intimation a peut-être une signification nouvelle. Nous disions naguère qu'il y avait un intérêt majeur à ce que tout le fonctionnement matériel du monastère fût ramené à l'unité. Sans doute ; mais, comme il est impossible à un seul homme de suffire par lui-même à la variété des sollicitudes qui incombent au cellérier d'un grand monastère, et comme il ne réunit peut-être pas toutes les compétences, l'Abbé peut le soulager du souci immédiat de plusieurs affaires. Parmi les cellériers, les uns auront la disposition de garder tout ; les autres se déchargeront à leur gré : il y a détriment et danger dans les deux cas. Et c'est pour résoudre ce problème qu'il appartient à l'Abbé de choisir lui-même les différents titulaires des offices et de définir exactement l'*ambitus* de chaque obédience. Que le cellérier prenne soin de tout ce que l'Abbé lui aura enjoint : mais qu'il ne se mêle pas des choses dans lesquelles on l'aura prié de ne pas intervenir. Il serait puéril d'en appeler alors aux coutumes monastiques, de revendiquer avec hauteur les prétendus droits de sa charge, de compulser les annales de l'Ordre pour montrer que c'est ainsi que les choses se sont faites de toute antiquité !

Fratribus constitutam annonam sine aliquo typo vel mora offerat, ut non scandalizentur, memor divini eloquii, quid mereatur *qui scandalizaverit unum de pusillis.*

C'est au cellérier, nous le verrons par les chapitres qui suivent, que saint Benoît confiait la garde et la distribution des provisions de bouche. La Règle déterminait ce qu'on devait donner aux moines à chaque repas ; elle prévoyait certains cas où l'Abbé pouvait faire un peu plus large et

modifier la mesure du boire et du manger. C'est cette portion du moine que N. B. Père appelle *constitutam annonam*, la part régulière donnée à ceux qui militent sous l'étendard du Seigneur. On conçoit que, par un souci exagéré de la richesse monastique ou par crainte d'une disette prochaine, le cellérier soit parfois tenté de réduire ou du moins de n'accorder qu'à regret, comme avec une sorte de jalousie et des retards maussades, la portion fixée par l'Abbé. Nous trouvons dans la Vie de saint Benoît le portrait d'un de ces cellériers trop consciencieux (1). Quelquefois même, le cellérier pouvait aller jusqu'à assaisonner de certaines réflexions désobligeantes la part qu'il était contraint de servir. N. B. Père le met en garde contre des dispositions qui blesseraient à la fois la charité, l'obéissance et la vraie pauvreté monastique : *sine aliquo typo vel mora offerat* (2). Les refus, les murmures, la parcimonie amèneraient du trouble parmi les frères. Les hommes ne sont pas des anges : ils ont besoin de manger ; les hommes ne sont pas tous parfaits, et quand ils ont de justes sujets de plainte, ils se plaignent. La tranquillité et la charité conventuelles sont pour N. B. Père d'un tel prix que sa parole devient sévère et rappelle les menaces évangéliques contre ceux qui sèment la discorde et qui scandalisent ne serait-ce qu'un seul des petits enfants du Seigneur (MATTH., XVIII, 6).

> Si congregatio major fuerit, solatia ei dentur, a quibus adjutus, et ipse aequo animo impleat officium sibi commissum. Horis competentibus dentur quae danda sunt, et petantur quae petenda sunt : ut nemo perturbetur, neque contristetur in domo Dei.

Ces dernières paroles ont pour intention de revendiquer en faveur du cellérier lui-même le bénéfice d'un peu de paix et de loisir. D'abord, si la communauté est nombreuse, l'Abbé lui donnera des aides qui le soulageront, de telle sorte que lui aussi puisse remplir avec une âme égale et tranquille la charge qui lui est confiée. Mais ce qui le soulagera plus que tout le reste, ce sera la délicate attention de ses frères à ne

(1) S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. XXVIII, XXIX.

(2) Les copistes ont écrit tantôt *typo*, tantôt *typho* : cette dernière leçon est la meilleure. C'est un mot grec latinisé : τῦφος, fumée, fumée de l'orgueil, arrogance ; chez Hippocrate : torpeur, stupeur, léthargie. Si saint Benoît avait visé ce dernier sens, *typo vel mora* seraient à peu près synonymes ; mais il a voulu dire : sans arrogance, *cum humilitate*, comme plus haut et pour la troisième fois. Le texte de saint Benoît rappelle ce qu'écrivait S. AUGUSTIN : *Oblationes pro spiritibus dormientium... super ipsas memorias non sint sumptuosae, atque omnibus petentibus sine typho et cum alacritate praebeantur* (*Epist.* XXII, 6. P. L., XXXIII, 92).

lui adresser leurs requêtes qu'aux moments favorables ; qu'il donne d'ailleurs lui-même en temps voulu et à des moments fixes ce qu'il doit donner. Les frères doivent savoir attendre, saisir les opportunités, et se demander si, à l'heure où ils se présentent, une affaire de plus haute importance ne sollicite pas l'attention du cellérier. Ce n'est ni du savoir-vivre ni de la charité que de bondir sous le premier aiguillon du besoin et de courir chez le cellérier, à toute heure de jour et de silence, sitôt qu'une idée germe en l'esprit. Il est à remarquer que ce sont les recueillis et les studieux qui attendent le plus volontiers et sont le plus économes du temps d'autrui.

On pourrait donner une portée générale à la recommandation que fait saint Benoît. Il n'est guère dans le monastère qu'un homme à qui cette règle ne s'applique pas : c'est l'Abbé. Lui est votre chose. Vous passez à côté de chez lui, ou bien, moyennant un petit détour, vous entrez chez lui, n'ayant rien à dire, rien à demander, mais simplement parce que le cœur vous y incline. Vous prenez la bénédiction ; on vous congédie parce qu'il y a surcroît de besogne, ou bien on cause un instant. C'est le privilège de l'Abbé de recevoir à toute heure, c'est le bénéfice de sa charge, et les bons moines se gardent bien de l'en frustrer. Cette remarque faite, retenons la pensée de N. B. Père : il convient que nul ne soit molesté ni contristé dans la maison de Dieu. Nous avons été créés et mis au monde pour être heureux. Ni les supérieurs n'ont pour mission d'exercer, par des rebuffades voulues, la patience des moines, ni les moines n'ont intérêt à peser outre mesure sur les épaules de ceux qui les portent. Le monastère est « la maison de Dieu », et à ce titre la maison de la paix et le vestibule de l'éternité : *Urbs Jerusalem beata, dicta pacis visio.*

CHAPITRE XXXII

DES OUTILS ET DES BIENS MEUBLES DU MONASTÈRE

De ferramentis vel rebus monasterii. — Substantiae monasterii in ferramentis, vel vestibus, seu quibuslibet rebus, provideat Abbas fratres, de quorum vita et moribus securus sit : et iis singula, ut utile judicaverit, consignet custodienda atque recolligenda. Ex quibus Abbas breve teneat : ut dum sibi in ipsa assignata fratres vicissim succedunt, sciat quid dat aut quid recipit. Si quis autem sordide aut negligenter res monasterii tractaverit, corripiatur; si non emendaverit, disciplinae regulari subjaceat.

Il est facile de voir comment ce chapitre se rattache au précédent. De part et d'autre il s'agit des biens du monastère ; et le chapitre XXXII nous présente quelques-uns des aides que le chapitre XXXI promettait au cellérier.

Ce que possède le monastère en fait d'outils, de vêtements, de meubles quelconques, l'Abbé le confiera à des frères dont il connaît la bonne vie et les mœurs graves, et sur lesquels il puisse se reposer en toute sécurité. A chacun d'eux il assignera, selon qu'il le jugera à propos, un département spécial, avec charge de veiller à la conservation et à l'entretien des objets afférents à chaque service ; pour qu'ils ne s'égarent pas, ils les feront remettre, après usage, à la place accoutumée : *consignet custodienda atque recolligenda.* Ce n'est donc pas le cellérier qui se choisit des collaborateurs ; c'est l'Abbé qui les lui donne. L'un sera chargé des instruments de travail, l'autre du vestiaire, un troisième de la bibliothèque, etc. Le cellérier conservait la direction immédiate des choses de l'office et de la cuisine.

Rien ne prouve que chez saint Benoît les instruments aient été distribués pour une semaine seulement, et que toutes les charges dont il

est ici question aient changé périodiquement de titulaires, comme pour le service de la cuisine (chap. XXXV), conformément à cette prescription de saint Pacôme : *Omnia ferramenta hebdomade completa reportabuntur in unam domum; et rursus qui succedunt hebdomade singulis domibus noverint quid distribuant* (1). Cependant, saint Benoît prévoit que les frères se succéderont dans la garde des choses qui leur ont été confiées ; et comme ils pouvaient être tentés de se renvoyer l'un à l'autre le reproche de négligence, il tient à établir les responsabilités. De tous les objets distribués, l'Abbé, qui n'abdique pas, gardera par devers lui un état, un inventaire, *breve*, afin de savoir exactement ce qu'il donne et ce qu'on lui rend. C'est une précaution de bonne et sûre comptabilité. D. Calmet relève avec à propos les analogies qui existent entre les dispositions de N. B. Père et celles des agronomes latins, Columelle et Varron.

Dans la troisième et dernière phrase de ce chapitre, N. B. Père prononce qu'un châtiment sera infligé à ceux qui traitent avec négligence ou malpropreté les meubles du monastère : la réprimande et, si la réprimande n'a pas de succès, l'application des différentes pénalités qui constituent la discipline régulière. *Si quis de fratribus aliquid negligenter tractaverit*, dit la Ire *Règle des SS. Pères*, *partem se habere noverit cum illo rege, qui in vasis domus Dei sanctificatis cum suis bibebat concubinis, et qualem meruit vindictam* (2). Dans le monde, c'est le bien-être de l'individu, le bien-être et l'honneur des siens, c'est le sentiment de la propriété personnelle qui portent au soin de la personne et des biens, aux économies, à l'ordre. Aussi les enfants, parce qu'ils ne prévoient pas, sont-ils rarement soigneux ; aussi les communistes et les socialistes, qui attribuent la propriété soit à la collectivité, soit à l'État, résoudront-ils difficilement le problème du travail et de l'épargne. Seule, la vie monastique a trouvé le moyen de supprimer la propriété personnelle et de fournir en même temps au travail, à l'économie et au soin, non pas un motif ou un excitant quelconque, mais le plus puissant de tous : la conviction que nous travaillons pour Dieu et que c'est aux biens de Dieu que va notre respect. Encore est-il indispensable que ces considérations ne demeurent pas dans les hauteurs abstraites, mais se réalisent pratiquement dans la conduite de chacun. Alors ce n'est pas seulement le bon ordre extérieur et l'hygiène qui bénéficient du soin scrupuleux des vêtements, de la personne, de la cellule, des livres, des outils, de toutes choses ; c'est encore l'âme, c'est la délicatesse de la conscience, c'est notre famille surnaturelle, c'est Dieu même.

(1) S. Pach., *Reg.*, lxvi ; cf. xxv, xxvi, xxvii.

(2) C. xii. Et S. Césaire : *Quae cellario sive canavae, sive vestibus, vel codicibus, aut posticio, vel lanipendio praeponuntur, super Evangelium claves accipiant, et sine murmuratione serviant reliquis. Si quae vero vestimenta, calceamenta, utensilia negligenter expendenda vel custodienda putarint, tanquam interversores rerum monasterialium severius corrigantur* (*Reg. ad virg.*, xxx).

CHAPITRE XXXIII

SI LES MOINES DOIVENT AVOIR QUELQUE CHOSE EN PROPRE (1)

SI QUID DEBEANT MONACHI PROPRIUM HABERE. — Praecipue hoc vitium radicitus amputetur de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine jussione Abbatis, neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem, neque tabulas, neque graphium, sed nihil omnino : quippe quibus nec corpora sua, nec voluntates licet habere in propria potestate.

C'est encore à propos du cellérier et de son office que N. B. Père nous décrit la situation des moines en face des biens de la terre et nous dit sous quelles conditions et dans quelle mesure ils en peuvent user. Avant comme après saint Benoît, la pauvreté a toujours constitué une des trois obligations essentielles de la vie religieuse ; et si N. B. Père ne fait point émettre aux siens les vœux explicites de chasteté et de pauvreté, c'est qu'ils se trouvent renfermés dans la promesse de garder les mœurs et le mode de vie monastiques : *conversio morum.* Il était admis universellement que le moine est pauvre à raison même de son état ; et c'est ce qui permet à saint Benoît d'entrer comme *ex abrupto* en matière pour exclure toute propriété personnelle.

« Par-dessus tout, qu'on extirpe ce vice du monastère jusqu'à la racine (2) » ; saint Benoît l'appellera plus loin : *nequissimum vitium.* De telles paroles, qui paraissent d'une énergie extrême et un peu excessive, ne sont pourtant que prudentes. Rien n'est à négliger ici. Sans doute la pauvreté est le côté le plus extérieur de nos engagements religieux : alors que je donne à Dieu ma volonté par l'obéissance et mon corps par la chasteté, il semble que par la pauvreté je ne donne que des biens

(1) C'est le titre ou plutôt l'interrogation de S. BASILE : *Si debet habere aliquid proprium, qui inter fratres est?* (*Reg. contr.*, XXIX.)

(2) L'idée comme le mot est de CASSIEN, *Conlat.* XVI, VI.

extérieurs ou les droits qui s'y rattachent. Mais précisément pour ce motif que la pauvreté est plus extérieure, elle est aussi plus menacée : de même que les ouvrages les plus avancés d'une citadelle sont les premiers abordés par l'ennemi. Aussi longtemps que ces ouvrages demeurent intacts et solidement défendus, la forteresse n'a rien à craindre ; s'ils sont enlevés, les portions les plus intimes ne sont plus en sécurité, et parfois on voit se retourner contre la place les ouvrages laborieusement créés pour sa défense. Il est d'expérience que l'apostasie commence presque toujours par une lésion de la pauvreté. Les infidélités se multiplient et la conscience s'endort. On se dit : « C'est si peu de chose ! on me donnerait certainement la permission, si je la demandais ; on ne peut pas faire entrer le Père Abbé dans ces menus détails ; et peut-être ne comprendrait-il pas de quelle utilité me sont ces choses, et combien elles importent à ma santé, à mes études ; tel objet m'a beaucoup servi déjà, il est si commode, j'y suis si accoutumé : il y a prescription ». Lorsque, sous une forme quelconque, la propriété personnelle se reconstitue, nous ne sommes plus chez Dieu, nous sommes chez nous, dans nos meubles ou bien en hôtel garni : nos relations avec Dieu se modifient à l'instant. Il y a mien et tien ; l'égoïsme reparaît, et avec l'égoïsme, les jalousies et les conflits ; nos relations avec le prochain se modifient sur l'heure, elles aussi. Nous rentrons dans les conditions de la vie commune et mondaine, avec, en plus, quelque chose de vulgaire et de vil, avec l'odieux d'une promesse violée.

Après avoir proscrit en général le vice de propriété, saint Benoît énumère les différents actes de propriété qui sont interdits aux moines : donner, recevoir, détenir (1) ; la réserve *sine jussione Abbatis* sera expliquée plus loin. Afin de déjouer par avance tous les petits calculs intéressés, d'écarter toutes les interprétations trop larges de la loi, N. B. Père affirme avec force qu'un moine ne saurait avoir en propre absolument rien, *nullam omnino rem*, pas même les menus objets, pas même les objets qui sont de première nécessité pour ceux qui étudient : un manuscrit, des tablettes, un poinçon à écrire. Toutes ces choses nous sont accordées seulement *ad usum*, pour un usage non de droit et perpétuel, mais de fait et révocable au gré du supérieur. Et saint Benoît répète encore une fois : *sed nihil omnino.* Nous retrouverons la même disposition rigoureuse au chapitre LVIII, et la remarque qui suit s'y lit également, quoique moins complète. A dater de leur profession, les moines ne peuvent rien posséder, « puisqu'il ne leur est plus loisible d'avoir en

(1) Nous signalons une fois pour toutes, comme sources de ce chapitre, les documents suivants : S. Pach., *Reg.*, lxxxi, cvi. — S. Orsiesii *Doctrina*, xxi-xxiii. — *Reg.* II SS. Patrum, i. — *Reg. Orient.*, xxx-xxxi. — S. Basil., *Reg. contr.*, xxix-xxxi, xcviii-xcix. — S. Aug., *Epist.* CCXI, 5 (P. L., XXXIII, 960). — Sulp. Sev., *Vita B. Martini*, x (P. L., XX, 166). — S. Caesar., *Reg. ad mon.*, i-iii, xv, xvi ; *Reg. ad virg., passim.* — Cass., *Inst.*, IV, xiii.

leur pouvoir ni leur corps, ni leur volonté (1) ». Quelle est au juste la pensée de N. B. Père? Voudrait-il insinuer que, puisque le profès a donné sa personne à la religion, il doit lui être beaucoup plus facile de consentir à l'abandon de ses biens, extérieurs à lui, et d'un moindre prix que lui-même? Veut-il noter simplement que la désappropriation doit être bien radicale « puisque le profès ne dispose même plus de son corps, ni de sa volonté »? Il nous semble que les paroles de saint Benoît ont ici une valeur de droit, une portée formelle et topique. Les biens qui, de soi, sont sans attribution ne deviennent nôtres que moyennant deux actes : l'un de notre volonté positive, car nul ne peut être propriétaire malgré lui, et même pour un héritage, l'acceptation est requise ; l'autre de notre corps, qui occupe le bien et l'adjuge, par voie de travail ou par un procédé extérieur quelconque, à la personne même. Si l'un ou l'autre de ces deux éléments fait défaut, et à plus forte raison s'il n'y a ni volonté intérieure, ni occupation extérieure, la propriété n'existe pas. Or, aux yeux de saint Benoît, c'est précisément le cas du moine : il est inhabile à posséder, puisque son corps et sa volonté, instruments nécessaires d'une attribution personnelle, ne lui appartiennent plus.

Est-ce à dire que la profession rend le religieux radicalement incapable d'acquérir et d'exercer aucun acte de propriété quel qu'il soit? Pour bien saisir la question, il faut se rappeler d'abord que, dans la législation actuelle de l'Église, les vœux sont simples ou solennels. Le vœu simple de pauvreté laisse au religieux la nue propriété de ses biens, mais ne lui abandonne l'administration et le domaine utile que sous la direction de son supérieur : la volonté du moine a besoin d'être habilitée par celle de son Abbé. Avec le vœu solennel, la situation est différente. La solennité du vœu consiste très précisément dans l'intervention même du Souverain Pontife : le vœu est censé émis devant lui, accueilli par lui ; dès lors, il n'est plus dispensable que par lui : puisque le caractère commun de toute cause portée à Rome et dans laquelle Rome est intervenue, même sous forme incidente, est d'être soustraite *ipso facto* à toute juridiction inférieure. Un profès de vœux solennels perd à la fois la nue propriété et l'administration de ses biens : il peut cependant être habilité par le Saint-Siège à accomplir de véritables actes de propriété, nonobstant son vœu et sans le rompre, comme le prouvent certaines

(1) *Qui seipsum et membra sua tradidit in alterius potestatem propter mandatum Domini* (S. Basil., *Reg. contr.*, cvi). — *Ne sui quidem ipsius esse se dominum vel potestatem habere cognoscat* (Cass., *Inst.*, II, iii). — Voir aussi S. Macar., *Reg.*, xxiv. — Nous lisons dans les *Constitutiones monast.*, c. xx (inter opp. S. Basilii. P. G., XXXI, 1393) : *Tu autem mortuus es, et toti mundo crucifixus. Rejectis enim terrenis divitiis amplexus es paupertatem; et cum te ipse dicasti Deo, Dei factus es thesaurus... Nihil omnino possidens, nihil habes quod largiaris. Imo etiam cum ipsum corpus obtuleris et de caetero ne illius quidem potestatem habeas, tamquam quod res sit Deo consecrata, tibi eo uti non licet ad humanum usum.*

décisions apostoliques du dix-huitième et du dix-neuvième siècle. En certains cas, l'Église a autorisé des religieux à attester sous serment, devant les tribunaux civils, la réalité de leur propriété. Ils ne cessent pas, pour autant, d'être pauvres, puisque, même alors, ils ne sont propriétaires que dans les limites de l'obéissance et par la volonté du Souverain Pontife. Nous ne saurions donc affirmer sans réserve que la profession solennelle entraîne après soi incapacité absolue et définitive de posséder.

Aussi bien, même sans faire intervenir dans le débat les cas extraordinaires et les dispenses, il est exact et il est prudent de soutenir que, d'une façon générale, le profès de vœux solennels demeure toujours capable d'acquérir réellement, que l'*animus domini* peut exister réellement en lui. Le court axiome canonique qui règle la question nous le dit deux fois : *Quod monachus acquirit, monasterio acquirit.* Il acquiert, et il acquiert pour le monastère : par son travail, par donation, par héritage, par succession. Il est incapable d'acquérir pour lui *in proprietate :* mais il acquiert pour le monastère auquel il appartient. Son union, son incorporation au monastère est à ce point parfaite, que, sauf affectation définie en temps utile, le monastère hérite aussitôt de tous les biens qui viennent aux mains du moine. Il ne faudrait pas considérer comme condition idéale de l'ordre monastique le système de la « mort civile », qui s'est introduit en France au cours du quinzième siècle. Les religieux étaient comme rayés du nombre des vivants aux points de vue actif et passif ; tout legs, au lieu de passer à eux et au monastère, allait de droit à leurs héritiers. C'était une iniquité, une précaution abusive contre l'extension exagérée de la mainmorte, une disposition socialiste supprimant la propriété par voie d'autorité publique, un prélude à la spoliation du dix-huitième siècle. On a cru reconnaître dans les lois de Justinien la théorie de la « mort civile » (1) ; mais une lecture attentive montre que ces lois sanctionnent au contraire l'attribution au monastère des biens du religieux et autorisent même le testament en certains cas. Saint Grégoire le Grand (2) a cité ces lois et s'est appuyé sur leurs décisions en ce qu'elles avaient de chrétien et d'équitable ; rien ne prouve qu'il ait voulu leur conférer une autorité ecclésiastique.

(1) *Ingressi monasteria, ipso ingressu se suaque dedicant Deo ; nec ergo de his testantur, utpote nec domini rerum. — Si qua mulier aut vir, liberis non exstantibus, monasticam vitam elegerit et monasterium intraverit, monasterio quod intravit, res ejus competere jubemus* (*Codex* Justiniani, l. I, tit. II, *in authent. de monachis ; — in authent. de sanctiss. episcopis.* Paris, 1550, col. 43, 45). Cf. Ant. Perez, *Praelectiones in XII libros Codicis Justin.*, t. I, p. 3 sq.

(2) *Epist.*, l. IV, *Ep.* VI ; l. IX, *Ep.* VII, *Ep.* CXIV. P. L., LXXVII, 672-673, 945-947, 1044-1045. Voir l'édition Ewold et Hartmann, M. G. H. : *Epist.*, t. I, p. 237-238 ; t. II, p. 185-186, 215-216.

> Omnia vero necessaria a patre monasterii sperare; nec quidquam liceat habere, quod Abbas non dederit aut permiserit. Omniaque omnibus sint communia, ut scriptum est, nec quisquam suum esse aliquid dicat aut praesumat.

Saint Benoît n'a formulé jusqu'ici que des prohibitions; il nous dit maintenant dans quelles conditions les moines sont pourvus des choses indispensables à leur vie et à leur état : « Ils les doivent attendre du Père du monastère, et il ne leur est pas licite de détenir quoi que ce soit que l'Abbé n'ait donné ou permis. » C'est en cela, il faut le remarquer avec soin, que consiste la vraie physionomie de notre pauvreté. Car les pauvretés ne se ressemblent pas toutes. Il y a la pauvreté de saint Gaëtan et des hommes apostoliques, la pauvreté corrigée par le travail des mains, la pauvreté corrigée par la mendicité, la pauvreté avec la possession en commun, la pauvreté des Capucins et des Frères Mineurs de l'Observance qui ne peuvent posséder ni biens meubles, ni immeubles. Toutes ces pauvretés sont belles; elles ont toutes, à l'origine, une raison historique qui leur a donné leur caractère propre. La conception de saint Benoît est celle-ci : nous sommes des fils de famille; nous formons la famille de Dieu, nous demeurons mineurs jusqu'à l'éternité. Nous vivons chez Dieu, notre Père : tous les biens du monastère sont à lui, il nous dispense les choses nécessaires ou utiles par notre Abbé, qui est son intendant. Nous sommes pauvres, non pas précisément lorsque nous manquons de tout et souffrons de la disette (1), mais lorsque nous n'avons rien par devers nous que l'Abbé ne nous ait donné ou permis de conserver. L'Abbé est responsable devant Dieu de ce qu'il aura refusé, de ce qu'il aura accordé; chacun, d'ailleurs, doit l'aider, en réduisant ses exigences, à remplir ce rôle de gardien de la pauvreté (2). Il nous semble que

(1) Ce n'était pas non plus l'idéal de S. Grégoire le Grand, qui écrivait : *Religiosam vitam eligentibus congrua nos oportet consideratione prospicere, ne cujusdam necessitatis occasio aut desides faciat aut robur, quod absit, conversationis infringat* (*Epist.*, l. III, *Ep.* XVII. P. L., LXXVII, 617; M. G. H. : *Epist.*, t. I, p. 175). Et encore : *Officio pietatis impellimur monasteriis provida consideratione ferre consultum, ne hi qui Dei servitio deputati esse noscuntur necessitatem aliquam possint, quod avertat Dominus, sustinere* (*Epist.*, l. II, *Ep.* IV. P. L., LXXVII, 541; M. G. H. : *Epist.*, t. I, p. 109).

(2) Nous devons nous féliciter de ce que nos Constitutions proscrivent absolument le « pécule », c'est-à-dire tout dépôt d'argent, toute réserve testamentaire, toute rente abandonnée à la libre disposition du moine. Même autorisée par une Règle, cette pratique est peu conforme à l'esprit de la vraie pauvreté monastique. L'Abbé lui-même, d'après nos Constitutions, est soumis aux exigences de la vie commune parfaite.

l'on a l'âme bénédictine quand ces principes élémentaires sont naturellement accueillis.

Même lorsque des biens quelconques sont mis à la disposition d'un moine, il n'y a pas encore de propriété : ni en pensée, ni en paroles, nul ne doit faire sien quoi que ce soit. Telle est la tradition monastique (1). Tout est commun ; les mêmes biens sont à l'usage de tous. C'est le communisme saint, ordonné, non l'anarchie. C'est le retour, avec de la prudence et des limitations, aux conditions de l'église de Jérusalem (Act., iv, 32). Dieu seul possède ; nous comptons sur lui ; nous réalisons l'idéal que traçait le Sermon sur la montagne. Nous ne gardons pas même un souci ; notre liberté est parfaite. Rien ne limite et ne confisque notre activité, comme le fait habituellement une possession quelconque : car tout propriétaire est esclave de sa propriété ; souvent il n'appartient plus qu'à demi, ou moins encore, aux choses divines. Et c'est pourquoi l'âme du religieux doit s'affranchir de tout : de toute possession matérielle, de tout désir immodéré, de tout attachement délibéré à un bien qui n'est pas Dieu. En soi, la richesse n'est ni bonne ni mauvaise : la pauvreté elle-même n'est bonne qu'à raison du Bien souverain dont elle nous permet de jouir avec plénitude ; et la meilleure forme de pauvreté n'est-elle pas celle qui conduit le plus efficacement à ce loisir de l'âme et à l'union avec Dieu (2)? Telle que saint Benoît l'a comprise, la pauvreté monastique assure à notre vie sa subsistance en écartant toute sollicitude ; elle assure notre dignité, notre légitime et nécessaire indépendance ; elle assure la liberté de notre ascension vers Dieu ; elle assure notre obéissance et notre soumission à l'Abbé ; elle assure notre charité fraternelle, puisqu'il n'y a plus désormais ni mien ni tien ; elle assure notre charité envers Dieu et notre perfection.

> Quod si quisquam hoc nequissimo vitio deprehensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correctioni subjaceat.

N. B. Père menace du châtiment tous ceux qui seraient convaincus de quelque complaisance pour ce vice détestable de propriété. On avertira le moine propriétaire une première et une seconde fois ; s'il ne s'amende pas, on le fera passer par les degrés de la correction régulière. L'antiquité

(1) *Hanc regulam videamus districtissime nunc usque servari, ut ne verbo quidem audeat quis dicere aliquid suum magnumque sit crimen ex ore monachi processisse codicem meum, tabulas meas, grafium meum, tunicam meam, gallicas meas, proque hoc digna paenitentia satisfacturus sit, si casu aliquo per subreptionem vel ignorantiam hujusmodi verbum de ore ejus effugerit* (Cass., *Inst.*, IV, xiii).

(2) Lire S. Thomas, *Summa contra Gent.*, l. III, c. cxxx-cxxxv.

monastique s'est toujours montrée très sévère sur ce point. Rappelons-nous l'anecdote des mouchoirs rapportée dans la Vie de saint Benoît (1). Saint Grégoire le Grand raconte aussi l'histoire d'un de ses moines qui avait caché trois sous d'or : il ne permit pas aux frères de l'assister à son lit de mort, et il ordonna de l'enterrer dans le fumier, avec une petite mise en scène qui impressionna vivement les religieux et provoqua une restitution générale de tous les objets passés par fraude, ou même régulièrement, à l'usage de chacun (2). On retrouve ailleurs cette coutume de jeter au fumier ou en terre non bénite les moines coupables du vice de propriété (3). L'excommunication était le châtiment ordinaire. A Cîteaux et chez les Chartreux, elle était fulminée solennellement, le dimanche des Rameaux, contre tous « les propriétaires » (4).

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xix.
(2) *Dial.*, l. IV, c. lv. P. L., LXXVII, 420.
(3) Cf. S. Hieron., *Epist.* XXII, 33. P. L., XXII, 418.
(4) Cf. Martène, *in h. l.*

CHAPITRE XXXIV

SI TOUS DOIVENT RECEVOIR ÉGALEMENT LES CHOSES NÉCESSAIRES

Si omnes debeant aequaliter necessaria accipere. — Sicut scriptum est : *Dividebatur singulis, prout cuique opus erat*. Ubi non dicimus, quod personarum (quod absit) acceptio sit, sed infirmitatum consideratio. Ubi qui minus indiget, agat Deo gratias, et non contristetur : qui vero plus indiget, humilietur pro infirmitate, et non extollatur pro misericordia; et ita omnia membra erunt in pace.

Ce chapitre est le complément du précédent ; il développe et commente la formule : *Omnia vero necessaria a patre monasterii sperare.* Nous retrouverons les dispositions de ces deux chapitres résumées à la fin du LVe (1). Elles sont vraiment caractéristiques de l'esprit de N. B. Père et font époque dans l'histoire du monachisme. La vie religieuse commença par une grande austérité et par l'uniformité dans l'austérité. C'était au lendemain des persécutions ; les âmes étaient tendues vers l'héroïsme, préparées et comme entraînées au martyre. Dieu voulait souligner avec force l'idée de renoncement et donner une impulsion vigoureuse au développement des institutions monastiques. Il fallait une élite et des trempes exceptionnelles ; ceux qui ne pouvaient suffire à ces exigences hautaines rentraient ou demeuraient dans la vie commune ; rappelons-nous les procédés de saint Antoine pour éprouver la vocation de saint Paul le Simple.

(1) Saint Benoît s'est souvenu de S. Augustin : *Non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia : et distribuatur unicuique vestrum a praeposita vestra victus et tegumentum; non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed unicuique sicut opus fuerit. Sic enim legitis in Actibus Apostolorum : Quia erant eis omnia communia et distribuebatur singulis prout cuique opus erat... Quae infirmae sunt ex pristina consuetudine, si aliter tractantur in victu, non debet aliis molestum esse, nec injustum videri, quas fecit alia consuetudo fortiores. Nec illas feliciores putent, quia sumunt quod non sumunt ipsae : sed sibi potius gratulentur, quia valent quod non valent illae* (*Epist.* CCXI, 5, 9. P. L., XXXIII, 960, 961). — Cf. S. Basil, *Reg. contr.*, xciv.

La pensée de saint Benoît est différente. Sans cesser de former une élite, et d'être peu nombreuse comme toutes les élites, la société religieuse se fera accessible à des natures très diverses et à des vigueurs très inégales. La perfection en sera le terme normal, mais non la condition. Il y aura discrétion, mesure et tempérament dans les observances. De plus, la vie monastique se modèlera sur la vie familiale, et non sur l'organisation militaire. Dans une armée, l'homme est une entité un peu anonyme, qui doit fournir la part accoutumée de travail et de service ; lorsque son endurance a diminué et qu'il est devenu une non-valeur, on l'écarte et on le remplace par un autre qui prend son numéro. Dans une famille, au contraire, un surcroît d'attention est accordé à celui qui est plus faible ; et tandis que le chef militaire doit ignorer, de chacun, toutes les dispositions qui n'intéressent pas le métier, et demeurer presque exclusivement soucieux de l'ensemble ; le père de famille, lui, s'occupe de chacun de ses enfants en particulier, *proprias oves vocat nominatim*, et rien de ce qui les touche ne lui demeure étranger.

Saint Benoît ne prétend pas davantage faire passer comme un niveau rigoureux sur tous les siens. *Sicut scriptum est...* : une fois de plus, il emprunte aux conditions de l'Église primitive le dessin exact de la vie religieuse (Act., iv, 35). Pratiquement, chez les individus, ce n'est pas l'égalité, mais l'inégalité qui existe, et c'est par conséquent la proportionnalité qui devient la règle. Tous les efforts que l'on tente pour se soustraire à cette loi de nature n'entraînent que méprises et cruautés. Et, pour en revenir à l'Abbé, il donnera aux frères selon leurs besoins réels : nous ne disons pas selon leurs caprices et leurs réclamations. Ce n'est pas à chacun qu'il appartient de définir ce qui lui est nécessaire : sinon, tout courrait le risque, pour certaines trempes, d'être nécessaire ; mais à tous appartient le droit de demander : et c'est humilité et simplicité que de savoir le faire. L'Abbé ne délègue ordinairement à aucun officier du monastère ses pouvoirs d'attribution en matière de pauvreté : à raison même de la gravité spéciale que nous avons reconnue à ces questions ; à raison aussi du désordre qui s'établirait s'il était loisible à un moine de solliciter ses permissions auprès de plusieurs et d'additionner ensuite les permissions variées ainsi obtenues.

Rien n'est plus simple que le système de l'égalité absolue, où le gouvernement est quelque chose de bureaucratique et de purement administratif, sans âme et sans pitié. Mais tout devient très délicat, lorsqu'on entre dans le système de l'égalité proportionnelle et lorsqu'il faut tenir compte des personnes. Il y a danger pour l'Abbé, danger pour le bénéficiaire, danger pour les frères : saint Benoît nous met en garde contre ce triple péril dans la suite du chapitre. Il rappelle d'abord à l'Abbé le principe exposé déjà au chapitre II, et d'après lequel son devoir est d'être attentif aux infirmités de chacun, sans faire acception de personnes, ni

suivre ses inclinations particulières. Mais N. B. Père ajoute aussitôt que l'Abbé est en droit de compter sur la discrétion et sur le bon esprit des frères. Le gouvernement d'une maison deviendrait vite impossible, si tous s'appliquaient à contrôler jalousement, dans un sentiment d'égoïsme étroit et servile, les permissions et adoucissements que l'autorité paternelle accorde à l'un d'eux. L'attitude des moines en face des exceptions au régime commun est finement dessinée par saint Benoît : celui qui a moins de besoins doit rendre grâces à Dieu et non s'affliger de n'être point l'objet d'attentions spéciales ; celui à qui il faut davantage doit s'humilier de sa faiblesse et ne pas s'enorgueillir de la miséricorde qu'on lui témoigne. Moyennant cela, il n'y aura ni contestations ni rivalités au monastère, et tous les membres de ce corps mystique du Seigneur demeureront en paix.

> Ante omnia, ne murmurationis malum pro qualicumque causa, in aliquo qualicumque verbo vel significatione appareat. Quod si deprehensus fuerit quis, districtiori disciplinae subdatur.

La paix monastique est, aux yeux de saint Benoît, un bien qui prime tous les autres, comme le murmure lui paraît le pire des maux. Avant toutes choses, dit-il, que le mal du murmure ne se manifeste jamais pour quelque cause et sous quelque forme que ce soit, par une parole, un geste, une attitude impliquant le mécontentement : « Je ne ferai pas d'inclination ; je n'irai plus chez lui ; je prendrai un masque de réserve ou de gravité offensée, de manière à laisser apercevoir à l'autorité qu'elle manque à son devoir. » Or, cela s'appelle l'anarchie : un pouvoir ne saurait sans déchéance devenir le subordonné de ses sujets. Alors même que l'Abbé prendrait, sur le terrain des exceptions au régime commun, certaines mesures qui nous sembleraient injustifiables, le murmure est un mal plus redoutable encore : *pro qualicumque causa*, dit saint Benoît. Et il stipule que tout frère surpris à murmurer sera soumis à un châtiment très sévère.

CHAPITRE XXXV

DES SEMAINIERS DE LA CUISINE

De septimanariis coquinae. — Fratres sic sibi invicem serviant, ut nullus excusetur a coquinae officio, nisi aut aegritudine, aut in causa gravis utilitatis quis occupatus fuerit : quia exinde major merces acquiritur. Imbecillibus autem procurentur solatia, ut non cum tristitia hoc faciant, sed habeant omnes solatia, secundum modum congregationis aut positionem loci. Si major congregatio fuerit, cellerarius excusetur a coquina; vel si qui, ut diximus, majoribus utilitatibus occupantur. Ceteri vero sibi sub caritate invicem serviant.

Il faut à l'homme une place et un lieu sur la terre ; il lui faut un toit au-dessus de sa tête, les moyens d'exercer son activité, puisqu'il est né pour travailler, et de quoi manger pour vivre. Même chez des moines, cette dernière nécessité est impérieuse et périodique ; et saint Benoît a dû consacrer plusieurs chapitres au régime alimentaire. Tout ce qui concerne la cuisine, le réfectoire et le cellier était alors placé, nous l'avons dit, sous la juridiction immédiate du cellérier. N. B. Père s'occupe d'abord des serviteurs de la cuisine, c'est-à-dire à la fois des frères qui préparent les aliments et qui servent à table ; car ce double office était rempli par les mêmes personnes (1). Il n'y avait pas encore de distinction entre convers et choraux (2).

Tous les frères se serviront les uns les autres à tour de rôle, en toute

(1) Saint Benoît veut-il réellement distinguer entre les semainiers de la cuisine et les servants de table, lorsqu'il écrit, au chapitre XXXVIII, que le lecteur prendra son repas *cum coquinae hebdomadariis et servitoribus?* Les serviteurs sont plutôt les frères donnés comme aides aux semainiers en titre.

(2) La principale source de ce chapitre est le chapitre XIX du livre IV des *Institutions* de Cassien.

charité. Ils imiteront ainsi le Seigneur, qui déclarait n'être venu dans ce monde que pour servir : *ministrare, non ministrari.* Cassien nous raconte qu'en Orient, sauf en Égypte (1), tous les moines passaient ainsi tour à tour une semaine à la cuisine. On devine bien que ces Vatels improvisés ne devaient pas toujours produire une cuisine succulente et recherchée ; mais les goûts étaient simples, ceux des Orientaux surtout. Les herbes salées leur semblent, dit Cassien, un festin délicieux (2) ; aux moines d'Égypte suffisent des légumes frais ou secs ; et c'est le suprême régal, *summa voluptas*, quand on leur sert, tous les mois, des feuilles de poireau hachées, des herbes confites au sel, du sel broyé (3), des olives et de petits poissons salés (4).

Nul ne sera dispensé, dit saint Benoît, du service de la cuisine. Plus il est assujettissant et pénible, plus sera considérable la récompense, et la charité s'en accroîtra d'autant (il faut lire, en effet : *major merces et caritas acquiritur*). Auprès de l'ancienne royauté française, les services, même les plus vulgaires, conféraient la noblesse ou bien la supposaient : le bouteiller, le chambellan, le connétable étaient de grands dignitaires. La noblesse surnaturelle qui entoure la royauté du Seigneur l'emporte sur toute autre : tous les offices monastiques sont glorieux. N. B. Père reconnaît d'ailleurs à l'Abbé le droit d'exempter certains frères du service de la cuisine : ceux dont la santé est mauvaise, ceux qui vaquent à des occupations plus importantes et trop absorbantes, le cellérier, par exemple, lorsque la communauté est nombreuse, et sans doute aussi l'Abbé. Quelques Règles anciennes (5) font une exception formelle en faveur de l'Abbé ; d'autres veulent qu'il serve à certains jours déterminés, s'il est libre. A Cluny, du moins dans les premiers temps, l'Abbé faisait la cuisine et servait le jour de Noël, en compagnie du cellérier et des doyens ; les Coutumes portent aussi que l'Abbé est marqué, lorsque vient son tour, sur le tableau de service, mais comme surnuméraire (6). Dans un dessein de discrétion, N. B. Père veut qu'on procure de l'aide aux faibles, qu'on ménage aux titulaires de cet office l'assistance d'autant de frères que le réclament soit l'état et le nombre de la communauté, soit l'installation du monastère : car la cuisine peut être en sous-sol, la source trop éloignée (7), etc. Il importe non seulement que le service se fasse bien, mais encore que les frères l'accomplissent sans tristesse.

(1) *Inst.*, IV, XXII.
(2) *Ibid.*, XI.
(3) Cf. CALMET, *in* c. XXXV.
(4) *Inst.*, IV, XI.
(5) Par exemple celle de S. CÉSAIRE *ad virgines*, XII.
(6) UDALR., *Consuet. Clun.*, l. I, c. XLVI. — BERNARD., *Ordo Clun.*, P. I, c. I. — *Constit. Hirsaug.*, l. II, c. XIV.
(7) Comme dans l'un des monastères de Subiaco : S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. V.

Egressurus de septimana, sabbato munditias faciat. Linteamina cum quibus sibi fratres manus aut pedes tergunt, lavet : pedes vero tam ipse qui egreditur, quam ille qui intraturus est, omnibus lavent. Vasa ministerii sui munda et sana cellerario reconsignet; qui cellerarius item intranti consignet, ut sciat quid dat aut quid recipit.

Après avoir énoncé et expliqué le devoir universel de la mutualité du service, N. B. Père entre dans quelques détails techniques qui intéressent la propreté et le bon ordre. Chaque samedi, le frère (1) qui va sortir de semaine opérera les nettoyages, *munditias faciat*, à la cuisine et au réfectoire. C'est à lui qu'incombe le soin de laver les linges avec lesquels les frères essuient leurs mains et leurs pieds. Chaque samedi encore, assisté de celui qui doit lui succéder, il lave les pieds de tous les religieux en souvenir du *Mandatum* du Seigneur et comme salaire, dit Cassien, du travail de toute la semaine. Enfin saint Benoît lui prescrit de rendre au cellérier les ustensiles de son office, nets et en bon état, *munda et sana*, tels en un mot que les porte l'inventaire établi ou vérifié huit jours plus tôt. Dans un service qui changeait chaque semaine et où pouvait se glisser la négligence, il importait d'exercer une surveillance assidue ; elle était réservée au cellérier, qui gardait par devers lui l'inventaire des objets confiés au semainier, de même que l'Abbé gardait le rôle de tous les instruments et ustensiles remis aux titulaires des différentes charges (chap. XXXII).

Septimanarii autem, ante unam horam refectionis, accipiant super statutam annonam singulos biberes, et panem : ut hora refectionis, sine murmuratione et gravi labore, serviant fratribus suis. In diebus tamen solemnibus usque ad Missas sustineant.

C'est encore une condescendance de la sainte Règle. Le petit déjeuner n'existait pas alors, et saint Benoît ne parle que de deux repas, jamais de trois. Or les semainiers de la cuisine, outre les fatigues de cette charge, voyaient encore se retarder l'heure de leur réfection. Ils ne prenaient pas place à table avec leurs frères lorsque ceux-ci étaient servis,

(1) Saint Benoît parle des semainiers tantôt au singulier, tantôt au pluriel.

comme le prescrira le Maître (1); mais une remarque du chapitre XXXVIII nous montre qu'ils mangeaient après tous les autres, avec le lecteur : en seconde table, disons-nous aujourd'hui. Afin qu'ils puissent servir sans fatigue excessive et sans murmure (2), N. B. Père accorde à chacun un coup à boire et un morceau de pain, une heure avant la réfection commune. « Le terme *biber*, d'où vient *biberes*, dit D. Calmet, est du langage de la basse latinité et, dans les règles monastiques, il signifie un petit vase contenant autant de vin qu'il en faut pour boire un coup et pour se rafraîchir. » Nous devons traduire *super statutam annonam :* en sus de la portion ordinaire et déterminée, et non pas, comme l'ont fait quelques commentateurs : à prendre sur cette portion ; « la préposition *super* en latin et *hyper* en grec, dit encore D. Calmet, signifiant naturellement une surabondance et non une soustraction ». On peut ajouter que l'intention de N. B. Père est beaucoup moins de prélever quelque chose sur la pitance accoutumée que de balancer, par un petit avantage, les fatigues attachées à la charge de cuisinier. Il remarque ensuite que cette légère anticipation n'est pas compatible, les jours solennels, c'est-à-dire les jours de fête et le dimanche, avec les exigences de la communion et du jeûne eucharistique. Ces jours-là, tous communient, et à la Messe conventuelle. Les semainiers de la cuisine ne pouvaient se prévaloir de la disposition miséricordieuse de la Règle pour omettre la sainte communion ou pour rompre le jeûne : malgré la fatigue surajoutée d'un long office, ils devaient attendre jusqu'après la Messe, c'est-à-dire moins d'une heure avant le repas commun, pour prendre quelque nourriture (3).

> Intrantes et exeuntes hebdomadarii, in oratorio mox Matutinis finitis, Dominica, omnium genibus provolvantur, postulantes pro se orari. Egrediens autem de septimana dicat hunc versum : *Benedictus es Domine Deus, qui adjuvisti me, et consolatus es me.* Quo dicto tertio, accipiat benedictionem egrediens. Subsequatur ingrediens et dicat : *Deus in adjutorium meum intende, Domine ad adjuvandum me festina.* Et hoc idem tertio repetatur ab omnibus. Et accepta benedictione, ingrediatur.

Le chapitre se termine par la description d'une cérémonie liturgique en deux actes : absolution des hebdomadiers sortants, investiture de ceux

(1) *Reg. Magistri*, XXIII.
(2) *Sine murmure serviant sororibus suis* (S. AUG., *Ep.* CCXI, 13. P. L., XXXIII, 964).
(3) Cf. PAUL DIACRE, Comment. *in* c. XXXV.

qui entrent en charge. Le dimanche, aussitôt après Matines (c'est-à-dire après Laudes), les premiers viennent se prosterner aux pieds de tous les frères dans l'oratoire, demandant qu'on prie pour eux (1). Ils récitent trois fois (tous ensemble, ou seulement le plus ancien) le verset *Benedictus es* (Ps. LXXXV, 17); puis le supérieur donne la bénédiction, en disant sans doute une collecte. Ceux qui entrent en semaine leur succèdent et disent trois fois le verset *Deus in adjutorium*, que le chœur répète après eux (saint Benoît n'a pas dit si le chœur répétait aussi le *Benedictus es*); la bénédiction reçue (2), ils sont entrés en semaine. C'est ainsi qu'on était investi au nom du Seigneur; un office très matériel et souvent pénible pour la nature était consacré par la prière; il devenait dès lors œuvre religieuse et sanctifiante, accomplie pour la gloire de Dieu.

(1) *Ab omnibus fratribus oratio prosequatur, quae vel pro ignorationibus intercedat vel pro admissis humana fragilitate peccatis, et commendet Deo velut sacrificium pingue consummata eorum devotionis obsequia* (CASS., *Inst.*, IV, XIX). Chez les moines d'Orient, ceci se passe après le repas du dimanche soir.

(2) Les deux oraisons qui se chantent chez nous viennent du Mont-Cassin et de Cluny (UDALR., *Consuet. Clun.*, l. II, c. XXXV).

CHAPITRE XXXVI

DES FRÈRES MALADES

Nous nous rappelons qu'au chapitre XXXI saint Benoît a confié les infirmes et les enfants à la sollicitude du cellérier ; nous nous souvenons aussi qu'au chapitre XXXIV la sainte Règle a voulu que ceux-là fussent l'objet de plus d'attentions qui en réclament davantage. Afin d'être bien compris et de fournir quelques précisions, N. B. Père, après avoir défini les conditions du service de la cuisine, traite à part des soins que méritent les malades et les infirmes (chap. XXXVI), les vieillards et les enfants (chap. XXXVII). C'est une sorte de parenthèse ; lorsqu'elle sera fermée, saint Benoît reviendra à la question du réfectoire et des repas.

De infirmis fratribus. — Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est, ut sicut revera Christo, ita eis serviatur, quia ipse dixit : *Infirmus fui, et visitastis me.* Et : *Quod fecistis uni de his minimis meis, mihi fecistis.* Sed et ipsi infirmi considerent in honorem Dei sibi serviri, et non superfluitate sua contristent fratres suos servientes sibi. Qui tamen patienter portandi sunt : quia de talibus copiosior merces acquiritur. Ergo cura maxima sit Abbati, ne aliquam negligentiam patiantur.

Ici encore, c'est une pensée de foi qui doit ordonner notre conduite. Le Seigneur, d'une façon générale, s'est auprès de nous subrogé au prochain, quel qu'il soit. Le prochain, c'est lui. Nous vivons avec l'Eucharistie ; ce n'est que Dieu que nous rencontrons, en nous et autour de nous. C'est Dieu toujours que nous servons, et c'est jusqu'à lui que monte notre tendresse. « Tout ce que vous aurez fait à l'un de ces tout petits qui sont miens, c'est à moi que vous l'aurez fait » (Matth., xxv, 40). Ceci est plus particulièrement vrai de nos frères en religion et de leur

personne consacrée ; et lorsqu'ils souffrent, ils ressemblent davantage encore à Notre-Seigneur Jésus-Christ. On les servira donc tout comme lui-même, car il a dit : « J'ai été malade et vous m'avez visité » (MATTH., XXV, 36). C'est le profit des infirmes : c'est le nôtre aussi. Et ne suffit-il pas de cette notion de foi pour donner abondance de paix et de joie à ceux que visite la maladie ou la langueur ; pour donner aussi de la délicatesse et du cœur à ceux qui les soignent? C'est cette même pensée, plus encore qu'un sentiment de compassion naturelle, qui a provoqué l'insistance de N. B. Père : « Avant tout et par-dessus tout, dit-il, on prendra soin des malades, et on les servira comme s'ils étaient vraiment le Christ (1). » Nulle autre Règle n'avait fait preuve d'autant de sollicitude à l'égard des faibles et des souffrants.

En échange de ces attentions surnaturelles et empreintes de vénération, les malades essaieront de ressembler véritablement au Seigneur par leur humilité douce, leur abnégation et leur réserve. Ils se souviendront que de tels soins sont prodigués non à leur chétive personne, mais au Dieu qui se cache en eux. Ils se garderont de contrister par des exigences indiscrètes et des importunités sans frein, *superfluitate sua*, les frères qui s'emploient à leur service, sans doute, mais qui pourtant sont bien leurs frères et non des domestiques. Il est difficile de se sanctifier dans la maladie, dit l'auteur de l'*Imitation : Pauci ex infirmitate meliorantur* (I, XXIII). Nous devenons impatients, douillets, un peu sybarites. Le tempérament s'affirme et, le diable aidant, la nature redevient insolente. L'habitude des exceptions et des régimes spéciaux atténue sournoisement le sens de l'observance monastique, et pratiquement l'on se persuade que la maladie dispense d'être moine. Une vive souffrance est peut-être moins redoutable à ce point de vue que le malaise perpétuel et ce qu'on appelle aujourd'hui l'état neurasthénique. Aux âmes tentées d'apporter au soin de leur santé une préoccupation excessive, toujours dolentes, toujours en quête de remèdes nouveaux, on pourrait conseiller la lecture attentive de certain chapitre du *Chemin de la Perfection.* « Croyez-le, mes filles, disait sainte Thérèse, lorsque nous arrivons à dominer ces misérables corps, ils ne nous importunent plus autant. Assez d'autres s'occuperont de vos besoins ; pour vous, ne vous en souciez pas, à moins qu'il n'y ait nécessité manifeste. Si nous ne nous déterminons à accepter une bonne fois la mort et la perte de notre santé, nous ne ferons jamais rien (2). » La correspondance de la sainte nous montre d'ailleurs jusqu'à quel point elle se préoccupait des santés et comment elle s'ingéniait pour pro-

(1) *Quali affectu debemus infirmis fratribus ministrare? Sicut ipsi Domino offerentes obsequium, qui dixit : Quia cum fecistis uni ex minimis istis fratribus meis, mihi fecistis* (S. BASIL., *Reg. contr.*, XXXVI). Et saint Basile ajoutait, lui aussi, dans la seconde partie de cette règle et dans la suivante, que les malades doivent se montrer dignes d'un tel honneur.

(2) Chap. XI.

curer aux infirmes de petites gâteries. Un moine, même sérieusement malade, doit savoir renoncer aux remèdes extraordinaires et trop coûteux, aux cures périodiques dans les stations thermales ; et il n'implore jamais les secours de sa famille selon la chair.

Même si les malades se montrent exigeants, dit saint Benoît, il faut les supporter avec patience, puisque avec eux on acquiert une récompense plus abondante. Aussi bien, afin de ne fournir nul prétexte aux récriminations, afin surtout de réaliser pleinement ce que le Seigneur attend de notre charité, l'Abbé veillera avec un soin extrême à ce que les malades n'aient à souffrir d'aucune négligence, ni de la maladresse ou de l'impéritie de personne.

> Quibus fratribus infirmis sit cella super se deputata, et servitor timens Deum, et diligens ac sollicitus. Balneorum usus infirmis, quoties expedit, offeratur. Sanis autem, et maxime juvenibus, tardius concedatur. Sed et carnium esus infirmis, omninoque debilibus pro reparatione concedatur. At ubi meliorati fuerint, a carnibus more solito omnes abstineant.

Il y aura dans le monastère un logis spécialement affecté aux malades, à tous ceux qui ne peuvent pas suivre l'observance commune, qui ont besoin de soins particuliers, d'un air plus pur et de plus de silence. Dans les grandes abbayes d'autrefois, l'infirmerie était comme un second monastère, avec son église (1), son cloître, sa cuisine, son réfectoire, son dortoir. N. B. Père entend donc que chaque famille monastique soigne ses malades chez elle. Et il y aurait lieu de s'étonner qu'un religieux souhaitât d'aller chercher sa guérison chez des parents, chez des amis, chez des séculiers. De même, il serait peu conforme à l'esprit et aux traditions de l'Ordre bénédictin de réunir en un seul *sanatorium* ou en une

(1) Les anciennes Coutumes ne dispensent les malades de l'office divin que dans des cas très graves. Voici ce qu'on lit dans la *Disciplina Farfensis : Illi fratres qui non valent surgere, eant famuli servientes eis et educant illos sustentantes ulnis suis in ecclesia, atque collocent ut melius potuerint. Ingratum nulli apparere debet hoc factum; quia saepe vidimus in eodem die fratrem finire ex hac luce et ad Christum transire, etiam in ipsa ecclesia exhalare spiritum. Quis de talibus dubitet quod non statim ad regna polorum penetrent?... Ita debent opus Dei per omnia agere sicut sani in monasterio, praeter quod leniter atque cursim dicant... Illi vero qui ita nimietate infirmitatis detinentur quod nullo modo consurgere valeant, mox ut monasterio fuerint celebrata nocturnalia obsequia, annuat ille qui ordinem tenet duobus fratribus qui illis divinum opus decantent*, etc. (L. II, c. LII).

maison de retraite tous les malades d'une Congrégation ou d'une région. On les priverait ainsi de la part de vie régulière qui est compatible avec leur état et on les exposerait à finir leurs jours assez prosaïquement. On priverait surtout les communautés du bénéfice de leur charité et de l'édification qu'offrent d'ordinaire les malades et les vieillards. Ceux qui voisinent avec l'éternité ont un titre spécial à des délicatesses qu'ils ne peuvent recevoir que de leur Abbé et de leurs frères ; les préparer à paraître devant l'infinie Pureté, achever de graver en eux la ressemblance du Seigneur, n'est-ce pas éminemment servir le Christ en leur personne et se ménager à soi-même une bénédiction et un merci divins? Dans la Congrégation de Saint-Maur, les dispositions relatives aux malades étaient assez curieuses. Afin qu'ils n'eussent jamais à souffrir de la détresse pécuniaire d'un monastère individuel, tous les frais : médicaments (sauf le sucre blanc), honoraires des médecins, pharmaciens et chirurgiens, viande achetée pour eux, voyages, etc., tout cela était à la charge de la Congrégation et devait être réglé par la Diète (1).

La *cella* des malades sera confiée à l'infirmier, que saint Benoît appelle « serviteur », mais qui était certainement un religieux et non un séculier. L'infirmier, s'il est besoin, aura des aides ; et saint Benoît le laisse entendre à la fin de ce chapitre, en employant le pluriel *servitoribus*. Trois mots suffisent à N. B. Père pour résumer les qualités personnelles d'un bon infirmier : il faut qu'il craigne Dieu, c'est-à-dire que l'esprit de foi le guide habituellement dans tous ses rapports avec les malades ; qu'il soit prompt, car ceux qui souffrent trouvent longues les heures d'attente ; qu'il soit attentif et affectueux (2). Nous pourrions ajouter qu'il a droit à l'obéissance absolue de ses malades. Ce serait une forme d'esprit propre assez dangereuse que de se soigner à sa guise ou selon les recettes de frères qui n'ont point mission pour donner des consultations : *Quippe quibus nec corpora sua, nec voluntates licet habere in propria potestate.* Il n'est d'ailleurs nullement avantageux aux moines de s'entretenir complaisamment les uns les autres de leur santé.

Sans entrer ici dans le détail de la médication et des soins que peuvent réclamer les infirmités très diverses (3), saint Benoît envisage seulement deux catégories de soulagements : les bains et l'usage des viandes. Nous savons quelle était à Rome la profusion des thermes ou bains publics ; chaque grande maison avait ses bains ; le bain faisait partie du

(1) *Regula S. P. Benedicti cum declarationibus Congregationis S. Mauri* (1663), p. 144-145.

(2) Cf. S. Caesar., *Reg. ad virg.*, xxx.

(3) Au sujet de la saignée (*minutio*) et du recours aux médecins dans l'antiquité monastique, voir Calmet, *in h l.* — Sur les soins donnés aux moines malades, aux moribonds et aux morts, voir Hæften, l. XI, tract. v. — Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. viii-xiii. — Pignot a résumé les usages de Cluny : *Hist. de l'Ordre de Cluny*, t. II, p. 434-435, 463-473.

programme quotidien de tout homme bien élevé. La vie monastique déféra dans une mesure à cet usage ; et Cassiodore, contemporain de saint Benoît, fit installer des bains dans son monastère de Vivarium. C'était chose indispensable dans un pays chaud, pour des religieux qui se livraient au travail manuel et qui ne portaient pas de linge de corps. Et il est évident que les moines n'allaient pas aux bains publics, d'abord parce qu'ils habitaient rarement en ville, et aussi parce que cette promiscuité eût été dangereuse. Saint Benoît demande qu'on offre les bains aux malades, non pas avec parcimonie, mais toutes les fois que la santé pourra s'en trouver bien. *Sanis autem, et maxime juvenibus, tardius concedatur.* N. B. Père ne dispense pas les religieux bien portants, ni les jeunes gens, d'une précaution deux fois nécessaire lorsqu'on vit en communauté. Sans doute il fait une réserve ; mais cette réserve ne lui est point inspirée par je ne sais quel sot effarement : sinon il aurait interdit simplement l'usage du bain. Le *tardius* doit être considéré en relation avec les coutumes romaines et avec la large indulgence dont saint Benoît use envers les malades. Il est notoire que les bains, surtout les bains chauds, avaient pour résultat, lorsqu'on les multipliait, d'amollir le corps, de porter à la paresse et à une sorte de déchéance de la volonté. Saint Benoît n'a pas voulu chez lui de ces mœurs mondaines ; il stipule pourtant qu'on offrira aux malades, au lieu qu'on permettra, plus rarement, à ceux qui se portent bien (1). Les anciens moines ont souvent pris trop à la lettre la restriction de N. B. Père : Paul Diacre remarque qu'on se baignait une, ou deux, ou trois fois l'an. « A présent, surtout dans les régions tempérées, écrit D. Calmet, l'usage en est presque aboli. Aussi dans les monastères il n'est plus question de bains domestiques et ordinaires ; dans les maladies, on permet d'aller aux bains publics, avec les réserves et les précautions dont nous avons parlé. » Mais l'hygiène et la charité peuvent comprendre les choses autrement sans porter atteinte à l'austérité monastique et à l'esprit de mortification (2).

Saint Benoît ajoute que les malades et ceux qui sont tout à fait débiles (3) pourront manger de la viande, afin de se refaire, *pro reparatione.* Et, pour marquer davantage le caractère de cette concession, N. B. Père veut qu'elle prenne fin dès que la santé ne la réclamera plus ; alors tous s'abstiendront de viande, selon l'usage, *more solito* (4). La même

(1) *Lavacra etiam, cujus infirmitas exposcit, minime denegentur; sed fiat sine murmuratione de consilio medicinae... Si autem nulla infirmitate compellitur, cupiditati suae non praebeatur assensus* (S. Caesar, *Reg. ad virg.*, xxix).

(2) Sur les soins de la tonsure et de la barbe chez les anciens moines, cf. Hæften, l. V, tract. ix. — Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. vii. — Calmet, Comment. sur le chapitre i.

(3) Il faudrait lire *infirmis omnino debilibus.*

(4) *Pullos et carnes nunquam sani accipiant; infirmis quicquid necesse fuerit ministretur* (S. Caesar., *Reg. ad mon.*, xxiv). *Quia solet fieri, ut cella monasterii non semper bonum vinum habeat, ad sanctae Abbatissae curam pertinebit ut tale vinum pro-*

recommandation a été répétée au chapitre XXXIX ; réservons jusque-là notre commentaire.

> Curam autem maximam habeat Abbas, ne a cellerariis aut servitoribus negligantur infirmi : quia ad ipsum respicit, quidquid a discipulis delinquitur.

Pour la seconde fois, l'Abbé est invité à prendre un très grand soin des malades. Il lui faut veiller à ce qu'ils ne soient négligés ni par les cellériers, ni par les infirmiers : car il est responsable de tous les manquements de ses disciples. Ajoutons que personne dans le monastère ne peut se désintéresser des malades ; on se souviendra d'eux devant le Seigneur et on les visitera, avec la permission de l'Abbé : mais les prescriptions de la Règle ne s'arrêtent pas à la porte des malades, et jamais leur cellule ne doit se transformer en parloir.

videat, unde aut infirmae, aut illae quae sunt delicatius nutritae, palpentur (S. Caesar., *Reg. ad virg.*, xxviii). *Aegrotantes sic tractandae sunt, ut citius convalescant; sed cum vires pristinas reparaverint, redeant ad feliciorem abstinentiae consuetudinem* (*Ibid.*, xx).

CHAPITRE XXXVII

DES VIEILLARDS ET DES ENFANTS

De senibus vel infantibus. — Licet ipsa natura humana trahatur ad misericordiam in his aetatibus, senum videlicet et infantum : tamen et regulae auctoritas eis prospiciat. Consideretur semper in eis imbecillitas, et nullatenus eis districtio regulae teneatur in alimentis; sed sit in eis pia consideratio, et praeveniant horas canonicas.

C'est assez d'être homme, dit saint Benoît, pour être incliné à la sympathie et à l'indulgence envers ces deux âges : la vieillesse et l'enfance ; il convient pourtant que l'autorité de la Règle intervienne aussi en leur faveur. La charité est quelque chose de mieux que la simple philanthropie, et le motif profond de nos actes doit être surnaturel. De plus, il nous faut bien remarquer que les dispenses, les permissions, les interprétations bienveillantes de la Règle appartiennent encore à la Règle et émanent de l'autorité ; elles ne sont pas le caprice, l'arbitraire, le relâchement.

On aura donc toujours égard à la faiblesse des enfants et des vieillards, et on ne leur appliquera aucunement l'austérité de la Règle au point de vue du régime alimentaire (1). Mais on usera pour eux d'une affectueuse condescendance et ils pourront devancer l'heure régulière des repas, *praeveniant horas canonicas.* En un mot, on s'ingéniera pour que la vie monastique, qui ne consiste pas dans le nivellement et l'uniformité, leur demeure possible. Saint Benoît n'a pas jugé opportun d'entrer dans les détails et les précisions : tout est laissé à la discrétion de l'Abbé. C'est à lui d'apprécier, pour chaque cas, à quel âge finit l'enfance et à quel âge commence la vieillesse ; de reconnaître s'il convient d'accorder un

(1) *Vinum tantum senes accipiunt, quibus cum parvulis saepe fit prandium, ut aliorum fessa sustentetur aetas, aliorum non frangatur incipiens* (S. Hieron., *Ep.* XXII, 35. P. L., XXII, 420). *In coena mensa ponitur propter laborantes, senes et pueros, aestusque gravissimos* (S. Hieron., *Praefatio in Reg. S. Pachom.*, 5).

ou plusieurs repas supplémentaires ou seulement de petits acomptes, analogues aux soulagements qu'on procure aux serviteurs de la cuisine, aux lecteurs, aux moines qui ont fourni un travail fatigant. Nous savons par une phrase du chapitre LXIII que les enfants prenaient part aux repas de la communauté. Au sujet des mots *in alimentis*, D. Ménard remarque que les exceptions dont parle saint Benoît portent sur la qualité plutôt que sur la quantité des mets, car il est écrit au chapitre XXXIX : *Pueris vero minori aetate non eadem servetur quantitas, sed minor quam majoribus;* l'estomac des enfants est trop petit, dit-il, pour assimiler une nourriture abondante, de même que celui des vieillards est trop froid et s'expose, par une alimentation mal réglée, à étouffer le peu de chaleur qui lui reste, selon l'enseignement d'Hippocrate.

CHAPITRE XXXVIII

DU LECTEUR DE SEMAINE

De hebdomadario lectore. — Mensis fratrum edentium lectio deesse non debet; nec fortuito casu, qui arripuerit codicem legere audeat ibi, sed lecturus tota hebdomada, Dominica ingrediatur.

A la table des frères, la lecture ne doit jamais faire défaut. Cette coutume, nous dit Cassien (1), ne vient pas des moines d'Égypte, mais de ceux de Cappadoce (2); saint Benoît la trouvait également chez saint Césaire (3). On en reconnaît l'intention : c'était, au milieu même de l'absolue frugalité des religieux, de les distraire encore de leur misérable repas, de tempérer, par une application aux choses de la piété et de l'intelligence, la satisfaction animale de boire et de manger ; tel est le motif qu'invoque saint Basile. Cassien pourtant en signale un autre : « Il n'est pas douteux, dit-il, que les Cappadociens ont adopté cet usage, non pas tant pour fournir un aliment spirituel à leur esprit que pour couper court aux causeries superflues et frivoles et surtout aux disputes qui ont coutume de naître dans la plupart des repas ; ils ne voyaient pas d'autre procédé pour les réprimer chez eux. » La tradition monastique a adopté unanimement cette lecture de table. Elle a même entendu souvent à la lettre le pluriel *mensis* que porte la Règle : la lecture se faisait à la première table, c'est-à-dire au repas de la communauté ; à la seconde table, c'est-à-dire au repas des serviteurs ; à la table de l'Abbé et des hôtes, à celle des infirmes, même à celle des moines en voyage.

Quelle était la matière des lectures? « Dans l'Ordre de saint Benoît, dit D. Calmet, on lisait plus communément l'Écriture sainte ; et comme

(1) *Inst.*, IV, xvii.
(2) Cf. S. Basil., *Reg. brev.*, clxxx.
(3) *Sedentes ad mensam taceant, et animum lectioni intendant. Cum autem lectio cessaverit, meditatio sancta de corde non cesset. Si vero aliquid opus fuerit, quae mensae praeest sollicitudinem gerat, et quod est necessarium nutu magis quam voce petat. Nec solae vobis fauces sumant cibum, sed et aures audiant Dei verbum* (*Reg. ad virg.*, xvi). Cf. *Reg. ad mon.*, ix.

chaque partie de l'année a ses livres particuliers de l'Écriture qu'on lit au chœur, on achevait au réfectoire ce qui ne se lisait pas à l'église ; en sorte que, dans le cours de l'année, on lisait toute l'Écriture, tant au chœur qu'au réfectoire. Souvent on continuait au réfectoire la leçon de l'homélie qu'on avait commencée à Matines. On y lisait aussi les actes et les passions des saints et des martyrs... » On lisait encore la Règle, peut-être dès le temps de saint Benoît lui-même : *Hanc autem Regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum de ignorantia se excuset* (chap. LXVI). L'usage actuel est d'ajouter à cette liste certains ouvrages historiques qui se rapportent en quelque manière aux choses de l'Église ou à la vie monastique. Nous pouvons profiter beaucoup de la lecture du réfectoire. Si le réfectoire est un lieu où l'on se restaure, c'est en même temps un lieu d'oraison facile et de travail intellectuel très doux, presque inconscient.

Parlons maintenant du lecteur. Son office est grave : il doit être rempli avec gravité. Ce ne sera pas le premier venu, désigné au hasard, ou même simplement déterminé par son propre choix et poussé par le désir de se faire entendre, qui s'emparera du livre et s'improvisera, pour un repas, lecteur de table : lire au réfectoire est un office régulier, qui commence le dimanche et se poursuit pendant la semaine entière. A la fin du chapitre, dans une dernière phrase qui semble avoir été ajoutée sous la dictée de l'expérience, saint Benoît reviendra sur cette prescription : ce n'est ni la volonté de chacun, ni le hasard et les circonstances, ni l'ordre hiérarchique de la communauté, qui doivent désigner ceux qui lisent ou ceux qui chantent, au réfectoire comme au chœur ; mais l'Abbé choisira ceux qui sont capables de se faire entendre, de se faire comprendre, d'être réellement utiles à leurs frères, de les « édifier ». A l'époque de saint Benoît, savoir lire n'était pas le lot de tous ; et même aujourd'hui, savoir bien lire, publiquement, dans un grand réfectoire, n'est pas non plus chose commune. Les aptitudes sont variées, mais il est difficile de s'improviser lecteur. Ce n'est qu'à la condition d'avoir prévu sa lecture, que l'on pourra honorer ses auditeurs et soi-même. Il faut savoir couper intelligemment les phrases et détailler une période, donnant à ses diverses portions leur valeur propre. Et cela se peut réaliser jusque dans la lecture dite *recto tono;* à proprement parler, il n'y a pas de lecture *recto tono :* l'intelligence et l'accentuation modifient à chaque instant, dans une mesure perceptible, la corde sur laquelle se fait la lecture. Il n'est pas nécessaire d'avoir une voix forte, ni même une voix claire, mais il importe de connaître celle que l'on a, le local où on lit et de composer avec ces conditions. La volonté bien arrêtée de se faire entendre aux deux extrémités de la salle entraîne une adaptation inconsciente de nos moyens au but poursuivi. Il faut lire lentement, articuler les syllabes muettes, sans enfler la voix sur les syllabes sonores, et se souvenir qu'il ne s'agit ni d'une lecture

privée ni d'une conversation. Au milieu du bruit, devant des intelligences fatalement distraites, il est indispensable que la pensée vienne chercher chacun à sa place et sans qu'il ait besoin d'effort pour la saisir.

> Qui ingrediens, post Missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab eo Deus spiritum elationis. Et dicatur hic versus in oratorio tertio ab omnibus, ipso tamen incipiente : *Domine labia mea aperies, et os meum annuntiabit laudem tuam;* et sic accepta benedictione, ingrediatur ad legendum.

Pour cet office, comme pour celui des serviteurs de la cuisine, c'est une bénédiction qui donne l'investiture. La bénédiction du lecteur se prenait après la Messe et la communion du dimanche. Le frère sollicitait la prière de tous, soit au moyen d'une formule, soit en se prosternant ou en s'inclinant au milieu du chœur. Il disait trois fois le verset *Domine* (Ps. L, 17), et toute la communauté le répétait après lui. Puis l'Abbé donnait la bénédiction, probablement en chantant une collecte, *et sic accepta benedictione, ingrediatur ad legendum.* Nous avons conservé toute cette liturgie (1), et dans la collecte nous demandons à Dieu qu'il écarte du lecteur « l'esprit d'élèvement et d'ignorance (2) ». N. B. Père ne signale explicitement que le danger d'orgueil : encore une fois, de son temps, une élite seule était capable de bien lire le latin, sans rien de grossier ni de trop barbare. Cette précaution surnaturelle contre la vanité est d'ailleurs toujours de saison : le lecteur occupe une situation élevée ; il parle seul au milieu du silence de tous ; il est tenté de trouver qu'il produit grand effet ; il est exposé à regarder autour de lui pour s'assurer de l'admiration publique.

> Summumque fiat silentium ad mensam, ut nullius mussitatio vel vox, nisi solius legentis, ibi audiatur. Quae vero necessaria sunt comedentibus et bibentibus, sibi sic invicem ministrent fratres, ut nullus

(1) Et nous avons adopté aussi la coutume, très ancienne, de demander la bénédiction avant la lecture qui accompagne chaque repas. Cf. UDALR., *Consuet. Clun.*, l. II, c. XXXIV.

(2) La formule que nous employons ressemble beaucoup à celle qu'indiquait déjà SMARAGDE : *Averte, quaesumus, Domine, ab hoc famulo tuo spiritum elationis, ut humiliter legens, sensum et intellectum capiat lectionis.*

indigeat petere aliquid. Si quid tamen opus fuerit, sonitu cujuscumque signi potius petatur quam voce. Nec praesumat ibi aliquis de ipsa lectione, aut aliunde quidquam requirere, ne detur occasio maligno, nisi forte prior voluerit pro aedificatione aliquid breviter dicere.

Un silence complet et profond doit régner à table : c'est la loi rigoureuse qui, de tout temps et partout, a été en vigueur chez les moines (1). Qu'on n'entende au réfectoire ni chuchotements, ni d'autre parole que celle du lecteur. Les échanges d'idées sont interdits, même à voix basse et dans l'oreille du voisin. Il serait de très mauvais goût de dépouiller son courrier pendant la lecture, ou de lire, à part soi, un ouvrage qui intéresse davantage. Il faut renoncer aussi aux applications et allusions moqueuses, narquoises, qui se feraient par des gestes, par des sourires, par des regards persévérants ; sans doute il n'y a pas lieu d'être au réfectoire comme figé, non plus d'ailleurs qu'à l'oratoire : mais ces petites manifestations, alors même qu'elles ne blesseraient personne, sont rarement séantes.

La charité fraternelle elle-même n'offre pas de prétexte pour rompre le silence. Cassien nous dit que, chez saint Pacôme, « chaque religieux tenait son capuchon baissé sur ses yeux, de façon à n'apercevoir que la table et les aliments placés devant lui et de telle sorte que personne ne pût se rendre compte de la manière dont mangeait le voisin ni de la quantité de sa portion ». Saint Benoît conçoit les choses d'une manière plus aimable et plus courtoise : les frères, dit-il, se serviront réciproquement tout ce qui est nécessaire à des gens qui prennent leur repas ; de la sorte, personne n'aura rien à demander et la loi du silence sera sauve, comme celle de la charité. Nul ne doit être tellement absorbé dans son propre souci, qu'il ne soit capable d'apercevoir ce dont manquent ses frères. Il y a d'ailleurs, chez saint Benoît, les hebdomadiers et les serviteurs de la cuisine, qui vont et viennent et qui sont attentifs, tout le long du repas. S'il est besoin de demander quelque chose au voisin ou aux servants, cela se fera par un signe, par un son conventionnel, plutôt que par des paroles : *Sonitu cujuscumque signi potius petatur quam voce.* Plusieurs anciennes Règles s'expriment dans les mêmes termes.

(1) Voir les textes législatifs compilés par D. Martène dans son Commentaire. — *Est autem eis et in capiendo cibo summum silentium* (Rufin., *Hist. monach.*, c. iii. Rosweyde, p. 458). *Tantum silentium ab omnibus exhibetur, ut, cum in unum tanta numerositas fratrum refectionis obtentu consederit, nullus ne mutire quidem audeat praeter eum, qui suae decaniae praeest, qui tamen si quid mensae superinferri vel auferri necessarium esse perviderit, sonitu potius quam voce significat* (Cass., *Inst.*, IV, xvii). — Cf. S. Pach., *Reg.*, xxxiii. — S. Caesar., *Reg. ad virg.*, xvi.

Évidemment il s'agissait d'un signe discret, car le fracas matériel eût été aussi préjudiciable au recueillement et à la lecture que le bruit des paroles. Mais les mœurs monastiques d'aujourd'hui ont supprimé tout signal tant soit peu bruyant ; c'est dans les cafés seulement qu'on appelle le garçon en frappant sur son verre ou sur la table.

Le silence du réfectoire pourrait être violé non seulement par la dissipation et par des paroles échangées à propos du service, mais encore, selon saint Benoît, par des questions posées sur la lecture ou sur quelque autre sujet. Actuellement, nul n'aurait l'idée d'interroger à ce moment le supérieur ; mais nous pouvons être tentés d'engager un petit colloque avec le voisin. La Règle n'y consent pas, *ne detur occasio*, afin de supprimer toute occasion de légèreté, de dispute, d'orgueil. Le mot *maligno* n'appartient pas au texte original ; c'est une glose ajoutée par analogie avec deux autres passages de la Règle (chap. XLIII et LIV). Les heures où nous accordons à notre corps ce qu'il réclame pour vivre sont des heures périlleuses, de même que celles qui suivent immédiatement le repas : il convient alors de se garantir contre les escarmouches du diable ; c'est un des motifs pour lesquels nous sanctifions les repas par la prière, par la lecture, par le silence. N. B. Père permet au supérieur seul (*prior*) de dire quelques paroles « pour l'édification », mais brièvement et sans qu'il s'y croie obligé (1).

Frater autem hebdomadarius accipiat mixtum priusquam incipiat legere, propter communionem sanctam, et ne forte grave sit ei jejunium sustinere : postea autem cum coquinae hebdomadariis et servitoribus reficiat.

Ces dernières dispositions sont relatives aux repas du lecteur semainier. D'abord, avant de commencer sa lecture (2), il recevra le « mixte ». Le mot *mixtum* désigne, chez les anciens, soit un vin mélangé de substances qui en relèvent le goût et la force, soit surtout un vin coupé d'eau, et il s'oppose alors à *merum;* il signifie parfois simplement du vin ou un breuvage quelconque, comme *miscere* signifie verser à boire. Il est possible que pour saint Benoît le « mixte » accordé au lecteur ne soit qu'un

(1) *Nec alicujus audiatur sermo, nisi divinus, qui ex pagina proferatur, et ejus qui praeest Patris* (*Reg.* I SS. Patrum, viii). *Ad mensam specialiter nullus loquatur, nisi qui praeest, vel qui interrogatus fuerit* (S. Macar., *Reg.*, xviii).

(2) Peut-être immédiatement avant et non pas *ante unam horam* comme les semainiers de la cuisine : ces derniers avaient besoin d'être fortifiés pour la préparation immédiate du repas, la plus pénible.

coup de vin mélangé d'eau (1) ; mais il est sûr que, peu après N. B. Père, beaucoup l'assimilaient pratiquement au petit supplément concédé aux semainiers de la cuisine, *singulos biberes et panem :* le « mixte » devient alors la petite coupe de vin dans lequel on trempe quelques morceaux de pain.

N. B. Père assigne deux motifs à cette coutume : ils ne valent l'un et l'autre que s'il s'agit de la lecture qui accompagne le premier et souvent l'unique repas de la journée ; et le premier motif : *propter communionem sanctam*, ne vaut que pour les dimanches et fêtes solennelles, pour les jours où tous les moines faisaient la sainte communion. Le « mixte » joue certainement ici le rôle de l'ablution. Dans les premiers siècles de l'Église (comme maintenant encore, en certaines fonctions liturgiques : ordination, profession, etc.), on donnait aux communiants une gorgée de vin non consacré (quelquefois avec un peu de pain), afin d'entraîner les saintes espèces et de prévenir tout accident. Chez saint Benoît, le repas suivait probablement de très près la Messe (2). Et il se peut que les choses se soient passées au Mont-Cassin comme chez le Maître, où le dîner commençait par la distribution d'un vin bénit dans lequel on trempait quelques bouchées de pain ; le Maître prescrit que le lecteur prenne, lui aussi, ce breuvage, et il en donne la raison : *Et cum primum mensae Abbas cum omnibus acceperit merum, et ipse* (*lector*) *similiter suum merum propter sputum Sacramenti accipiat, et sic incipiat legere* (3). Les dimanches et fêtes, selon saint Benoît, les serviteurs de la cuisine prenaient de même leur petite réfection après la Messe et, ces jours-là, en compagnie du lecteur. Quand il n'y avait pas communion, le « mixte » avait du moins l'avantage de tromper un peu la faim, et il permettait d'attendre sans trop de fatigue le repas que prenaient en même temps lecteur, hebdomadiers et serviteurs de la cuisine. N. B. Père ne nous dit pas si le lecteur recevait aussi le « mixte » avant le souper.

Fratres autem non per ordinem legant aut cantent, sed qui aedificent audientes.

L'explication de cette courte phrase se rattache à la recommandation par laquelle débute le chapitre.

(1) Cf. *Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît*, chap. XXXVIII.
(2) Cf. PAUL DIACRE, Comment. *in* c. XXXV, p. 333-334.
(3) *Reg. Magistri*, XXIV ; cf. *ibid.*, XXVII. Lire le commentaire de CALMET sur notre texte, et surtout, dans les *Ouvrages posthumes* de MABILLON (t. II, p. 272-320), le *Traité où l'on réfute la nouvelle explication que quelques auteurs donnent aux mots de Messe et de Communion qui se trouvent dans la Règle de saint Benoît*, et l'*Addition au précédent traité*.

CHAPITRE XXXIX

DE LA MESURE DU MANGER

De mensura ciborum. — Sufficere credimus ad refectionem quotidianam tam sextae quam nonae, omnibus mensis cocta duo pulmentaria, propter diversorum infirmitates : ut forte qui ex uno non potuerit edere, ex alio reficiatur. Ergo duo pulmentaria cocta fratribus sufficiant; et si fuerint inde poma, aut nascentia leguminum, addatur et tertium.

Si les Pères du désert avaient pu lire ce chapitre de la Règle, peut-être eussent-ils regardé ses prescriptions comme concernant des moines relâchés ! Sans doute, quelques-uns de leurs maîtres (1) recommandent bien comme saint Benoît la discrétion dans l'abstinence et le jeûne : mais la mesure la plus large des Orientaux reste en deçà du menu que N. B. Père accorde chaque jour à tous les siens, et qui comprend jusqu'à trois services. Et encore saint Benoît ne propose-t-il ce régime qu'avec réserve, comme une moyenne raisonnable, *sufficere credimus*, et laisse-t-il à l'Abbé la faculté d'ajouter un petit extra. Une telle condescendance se justifie sans peine si l'on consent à reconnaître la valeur toute relative de la mortification (2), et si l'on se souvient du but que poursuivait N. B. Père : ouvrir l'accès de la vie monastique à nombre d'âmes que certaines outrances en eussent tenues éloignées à jamais, adapter sa Règle aux conditions ordinaires du tempérament occidental et d'une région où le climat plus rigoureux oblige à compenser le défaut de chaleur externe par des combustions intérieures plus vives. Il faut ajouter qu'il écrit pour des gens qui non seulement célèbrent de longs offices, mais travaillent au grand air une partie du jour. La nourriture qu'il leur

(1) S. Basil., *Reg. fus.*, xix. — Cass., *Conlat.* II, xvi-xxvi.
(2) Cass., *Conlat.* XXI, xi-xvii.

donne est à peu de chose près celle des paysans, simple et abondante.

A toutes les tables (1) (c'est-à-dire à celles où les moines prennent place par petits groupes, sous la présidence des doyens ; ou bien à la table de la communauté, à celle des servants et à celle de l'Abbé) : à toutes les tables on servira deux mets cuits, *cocta duo pulmentaria* (2) ; saint Benoît ne juge ni opportun ni même possible de préciser leur nature. Les usages ont varié extrêmement sur ce point ; il ne faut pas essayer d'en résumer l'histoire. Les légumes ont toujours formé la base de l'alimentation des moines ; les œufs, le poisson, les laitages apparaissaient jadis plus rarement sur leur table. A Cluny on cuisait des fèves tous les jours : c'était le plat régulier par excellence (3). Naturellement saint Benoît n'impose pas les deux mets ; il les permet pour que tous les appétits puissent se satisfaire et les forces de tous se réparer : *propter diversorum infirmitates*. Il ajoute que, grâce à ce double service, le frère qui ne pourra pas manger d'un plat, pourra du moins se dédommager avec l'autre. Mais, d'après la Règle, avons-nous le droit de faire honneur aux deux? Les commentateurs s'accordent entre eux et avec l'usage pour l'affirmative. Donc, deux mets cuits suffiront aux frères, reprend saint Benoît ; et l'on ajoutera en troisième lieu des fruits et des légumes frais, si l'on peut se les procurer facilement, s'il y en a dans le jardin du monastère : *si fuerint inde* (ou bien *unde*).

Le menu que vient de donner N. B. Père est celui de la journée tout entière, c'est la quantité d'aliments fournie chaque jour, c'est la réfection quotidienne, qu'il y ait deux repas ou qu'il n'y en ait qu'un seul, en Carême comme pendant le reste de l'année. Telle est du moins l'interprétation la mieux fondée (4) de ce texte de la Règle un peu trop concis : *ad refectionem quotidianam tam sextae quam nonae*. Saint Benoît ne parle que du repas de sexte ou de none ; quand on dînait à sexte, il y avait souper le soir, mais le repas de sexte était le principal et il est probable qu'on prélevait sur son menu non seulement le tiers du pain, comme saint Benoît nous le dira dans un instant, mais les aliments qui convenaient le mieux à un souper frugal. Aux jeûnes de règle, on mangeait à none ; pendant le Carême ecclésiastique, l'unique repas se faisait le soir ; mais on servait toujours la même quantité de nourriture, N. B. Père laissant à la délicatesse de chacun le soin d'opérer les retranchements compatibles

(1) Quoi qu'en dise D. Calmet, la meilleure leçon des manuscrits est bien celle-ci, et non *omnibus mensibus*, en toute saison ; on faisait parfois, en effet, une différence entre le régime d'été et celui d'hiver : Cf. Caton, *De re rustica*, c. LVI-LVIII. Caton veut qu'on donne, le quatrième mois, une hémine de vin aux travailleurs, trois hémines aux neuvième, dixième et onzième mois. Il parle au même endroit du *pulmentarium* d'olives.

(2) *Pulmentarium* signifie des mets, quels qu'ils soient, surtout les ragoûts, purées, bouillies : Cf. Calmet, *in h. l.*

(3) Bernard., *Ordo Clun.*, P. I, c. VI, XLVII. — Udalr., *Consuet. Clun.*, l. II, c. XXV.

(4) Voir surtout le Commentaire de D. Calmet.

avec sa santé et avec l'obéissance (chap. XLIX). La plupart des anciens coutumiers monastiques fournissent la justification pratique de ce commentaire.

> Panis libra una propensa sufficiat in die, sive una sit refectio, sive prandii et coenae. Quod si coenaturi sunt, de eadem libra tertia pars a cellerario servetur, reddenda coenaturis.

Chaque jour, qu'il y ait un seul repas ou bien dîner et souper, une livre de pain suffira, une livre un peu forte, à bon poids, entraînant de son côté le fléau de la balance : *propensa.* S'il y a souper, le cellérier réservera pour le soir le tiers de cette même livre. Il est probable que des divisions tracées préalablement dans la pâte facilitaient ce partage (1). D'interminables discussions se sont élevées relativement à la quantité exacte de la *libra propensa*, comme aussi de l'hémine de vin dont il est parlé au chapitre suivant (2). Toutes ces recherches peuvent avoir un intérêt de curiosité et d'érudition, mais elles n'en ont vraiment aucun comme commentaire et élucidation réelle de la sainte Règle. A supposer même que les mesures n'aient pas varié selon les temps et les provinces tout en conservant leurs noms, on voit bien que dans l'espèce N. B. Père prend les mesures usuelles d'une façon approximative et non rigoureuse : sa livre de pain est un peu plus d'une livre, la capacité de son hémine est calculée peut-être de manière à donner satisfaction aux exigences des faibles. Et ce qui paraît plus décisif encore, c'est le soin que prennent les moines du Cassin de conserver le poids du pain et la mesure du vin fixés par N. B. Père ; ils les emportent à Rome, en 581, lorsqu'ils sont chassés par les Lombards (3) ; peut-être Pétronax et les restaurateurs du Cassin les recouvrent-ils, grâce au pape Zacharie (741-752) (4) ; enfin l'Abbé du Mont-Cassin Théodemar envoie à Charlemagne les mesures du pain et du vin telles que les avait déterminées saint Benoît (5). Toutes ces précautions deviennent superflues, si la livre et l'hémine sont des mesures invariables, connues de tous et d'usage courant ; et l'on voit bien qu'il ne s'agit pas seulement de reliques de N. B. Père, mais de normes spéciales

(1) Cf. S. Greg. M., *Dial.*, l. I, c. xi. P. L., LXXVII, 212.
(2) Cf. Hæften, l. X, tract. iii-iv. — Lancelot, *Dissertation sur l'hémine de vin et sur la livre de pain de saint Benoist et des autres anciens religieux* (Paris, 1667 ; deuxième édition en 1688, plus complète). — Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. IV, P. I, Praef., 152-165.
(3) Cf Pauli Diac., *De gestis Langobardorum*, l. IV, c. xviii. P. L., XCV, 548.
(4) *Ibid.*, l. VI, c. xl. P. L., XCV, 650-651.
(5) Pauli Diac., *Epist.* I. P. L., XCV, 1585.

données par lui (1). La livre romaine équivaut, d'après des calculs récents, à 327 gr. 45 (2). Ce serait peu pour la nourriture quotidienne d'hommes qui travaillent aux champs. Il y a lieu de croire, dit D. Calmet, que saint Benoît n'a pas choisi la livre romaine, laquelle valait douze onces (romaines), mais la livre marchande qui en valait seize (3). Beaucoup de commentateurs trouvent que ce n'est pas encore assez. Nos Constitutions déclarent sagement que, puisqu'on ignore ce que représente la livre de saint Benoît, on accordera le pain à discrétion.

Quod si labor forte factus fuerit major, in arbitrio et potestate Abbatis erit, si expediat, aliquid augere, remota prae omnibus crapula, ut numquam subripiat monacho indigeries : quia nihil sic contrarium est omni christiano quomodo crapula, sicut ait Dominus noster : *Videte ne graventur corda vestra in crapula et ebrietate.* Pueris vero minori aetate non eadem servetur quantitas, sed minor quam majoribus, servata in omnibus parcitate.

Si large que soit déjà la mesure quotidienne et ordinaire du manger, saint Benoît laisse pourtant encore à l'Abbé la faculté d'y ajouter quelque chose, s'il le juge à propos, dans l'hypothèse, par exemple, d'un travail extraordinaire. Le dessein de N. B. Père n'est donc point de pousser d'office tous ses moines à la mortification héroïque et aux macérations extrêmes. La fonction de l'Abbé n'est point d'écraser, mais d'établir une juste balance entre le travail et la réparation physique qu'il exige. Il prendra garde seulement à l'excès. Avant tout, que ces compensations ne favorisent jamais la gloutonnerie et qu'un moine ne soit jamais surpris par les suites honteuses de la gourmandise : *indigeries.* Car il n'est rien de plus avilissant, non seulement pour le moine, mais même pour tout chrétien, que de tels excès ; et c'est à tous les siens que Notre-Seigneur s'adressait en disant : « Prenez garde à ce que vos cœurs ne s'appesantissent point par l'excès dans le manger et le boire » (Luc., xxi, 34). Saint Benoît ajoute que les enfants du monastère auront la

(1) On conserve au Mont-Cassin un poids de bronze de 1 550 grammes, que Dom Tosti croit être la *libra propensa* de saint Benoît : *Della vita di San Benedetto*, capo v (edizione illustrata, p. 194). N'est-ce pas le poids d'un pain qui se partageait entre plusieurs moines? (Cf. Calmet, Commentaire sur le chapitre xxxix, p. 39-40.)

(2) Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines :* Libra, iv.

(3) En France, la livre de Paris, la plus répandue, se divisait en 16 onces équivalant à 30 gr. 59 l'une.

portion qui convient à leur âge ; et, avec la condescendance qu'ils méritent, on observera aussi, en toutes choses, l'austérité qui convient à la vie dont ils font déjà profession.

Peut-être aujourd'hui la gourmandise porterait-elle plutôt sur les raffinements et les exceptions que sur la quantité proprement dite. Et, chose étrange, il faut parfois, actuellement, solliciter les gens à manger, tout comme s'ils étaient manichéens et comme si se nourrir était un mal. Il se rencontre quelques cerveaux bizarres qui regardent le manger et le boire comme une humiliation et se détruisent par l'idée fixe ; ceux-là ont besoin d'être surveillés et même contraints. En dehors de ces cas pathologiques, l'Abbé laisse à chacun le soin d'apprécier devant Dieu ce qu'il doit prendre et ce qu'il peut retrancher. On mange pour vivre ; on prend ce qui est nécessaire pour soutenir le travail et faire face aux obédiences ; et l'on garde toujours cette disposition de bonne éducation, d'hygiène et de mortification chrétienne qui nous fait demeurer en deçà de la satiété (1). Il ne faut pas non plus que le réfectoire et ce qui nous y attend devienne une préoccupation dans notre vie, un souci constant et cruel.

L'idée des compensations et des suppléments au régime ordinaire a été généralement bien accueillie et réalisée sous diverses formes. Les coutumiers et les chartes de fondation du moyen âge mentionnent souvent les plats de surcroît et les distributions de pitances. A Cluny, on finit par ajouter régulièrement aux fèves et aux légumes un « général » ou une « pitance » d'œufs, de poisson, de fromage : le général était la portion servie à chaque moine dans un plat spécial, la pitance un plat pour deux (2). Les estomacs d'aujourd'hui ne se prêteraient plus aux solides repas de nos anciens. Il est vrai qu'ils avaient la saignée, souvent la saignée mensuelle : mais, comme pour compenser aussitôt la « minution » pratiquée, on offrait au patient un sérieux général et on le soumettait à tout un régime réparateur.

Carnium vero quadrupedum ab omnibus abstineatur comestio, praeter omnino debiles et aegrotos.

Rappelons-nous ce que saint Benoît nous a dit au sujet des malades, au chapitre XXXVI : *Sed et carnium esus*, etc. Ici, même défense à ceux qui se portent bien de manger de la viande, même exception en faveur des frères sérieusement malades ou infirmes. Mais saint Benoît

(1) Cf. Cass., *Inst.*, V, viii. — S. Aug., *Confess.*, l. X, c. xxxi. P. L., XXXII, 797 sq.
(2) C'est la définition que donne Udalric, *Consuet. Clun.*, l. II, c. xxxv ; cf. l. III, c. xviii.

précise maintenant la portée de sa défense : *carnium vero quadrupedum :* c'est la chair des quadrupèdes qui est interdite. Est-ce exclusif? La chair des volailles se trouve-t-elle permise ou tolérée? Si étrange que cela nous paraisse, il ne semble pourtant pas contestable qu'à l'époque de saint Benoît, et pendant de longs siècles encore, les volatiles aient été considérés par beaucoup, nous ne disons pas par tous (1), comme un mets compatible avec l'abstinence. On pouvait s'en priver par mortification, mais on reconnaissait que c'était une chair de qualité inférieure ; plus fine peut-être et plus agréable au goût que celle des quadrupèdes, elle était cependant moins nourrissante, moins apte à allumer les passions. Et puis ne lisait-on pas dans la Genèse que les poissons et les oiseaux avaient été créés le même jour et tirés des eaux les uns et les autres? Comment surtout ne pas assimiler aux poissons le gibier aquatique, qui se nourrit de poisson et qui en a le goût? Quelle que soit la valeur des raisons alléguées jadis pour justifier l'usage de considérer comme maigre les bipèdes, c'était un usage, et chacun sait que la casuistique d'aujourd'hui tolère encore, aux jours d'abstinence, quelques oiseaux aquatiques. Ils étonneraient d'ailleurs sur une table de moines ; et la question, pour nous, est pratiquement décidée (2).

(1) S. Césaire défend explicitement la volaille, sauf aux malades : *Reg. ad mon.*, xxiv ; *Reg. ad virg.*, *Recapitulatio*, xvii.

(2) L'histoire en est bien résumée dans le Commentaire de D. Calmet. Lire aussi : Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Praef., p. xii-xxxii. — D. Grégoire Berthelet, *Traité historique et moral de l'abstinence de la viande et des révolutions qu'elle a eues depuis le commencement du monde jusqu'à présent*, etc. (Rouen, 1731), IIIe P., chap. i-ii. — D. Mège avait soutenu que saint Benoît défend la chair des oiseaux.

CHAPITRE XL

DE LA MESURE DU BOIRE

De mensura potus. — *Unusquisque proprium habet donum ex Deo : alius sic, alius vero sic.* Et ideo cum aliqua scrupulositate a nobis mensura victus aliorum constituitur. Tamen infirmorum contuentes imbecillitatem, credimus heminam vini per singulos sufficere per diem.

Le chapitre tout entier semble un monument de cette discrétion paternelle que nous avons remarquée si souvent et qui apparaît ici, touchante, dans le soin avec lequel sont réglés les détails les plus matériels de notre vie. Tout d'abord c'est la reconnaissance formelle des différences de corps, d'âmes, de grâces, qui existent entre nous : « Chacun tient de Dieu son don particulier : c'est ceci pour l'un, cela pour l'autre » (I Cor., vii, 7). Et, à raison de ces variétés individuelles, N. B. Père avoue qu'il n'aborde pas sans quelque inquiétude et sans un peu de timidité la fixation de tout ce qui concerne le vivre d'autrui. Il ne peut être question de déterminer une mesure absolument invariable et rigide, un lit de Procuste auquel se devront accommoder les grands et les petits ; il ne faut point davantage se prendre soi-même comme le type auquel tous se rapporteront. Mais alors, quel sera notre point de repère? Nous serons attentifs, dit saint Benoît, à la faiblesse des petits, des chétifs : de ceux qui sont petits quant aux forces physiques, et aussi de ceux qui ne sont pas riches encore en vigueur morale. Et, en vue de tous ceux-là, il nous semble qu'une hémine de vin, par jour, suffira à chaque religieux. L'hémine romaine équivalait à peu près au quart du litre (0 l. 2736) (1). Mais rappelons-nous ce qui a été dit plus haut.

(1) Daremberg et Saglio, *Dictionn. des Antiquités grecques et romaines* : Hemina.

Quibus autem donat Deus tolerantiam abstinentiae, propriam se habituros mercedem sciant. Quod si aut loci necessitas, vel labor, aut ardor aestatis amplius poposcerit, in arbitrio prioris consistat, considerans in omnibus ne subrepat satietas aut ebrietas.

Après l'indication d'une moyenne raisonnable, la Règle, soucieuse à la fois de l'esprit de mortification, de l'obéissance, de la condescendance, prévoit les principaux cas qui peuvent survenir. Voici un moine qui pense pouvoir se priver de vin, en tout ou en partie ; Dieu lui a donné une santé vigoureuse et il lui inspire le secret désir de cette abstinence : qu'il demande à son Abbé la permission exigée au chapitre XLIX et, s'il l'obtient, qu'il renonce au vin, avec le double mérite de la générosité et de la soumission.

Mais s'il est des cas où l'hémine, c'est trop, il en est d'autres où l'hémine, c'est trop peu. *Loci necessitas*, *labor*, *ardor aestatis :* le climat est rigoureux, ou bien l'on a fourni un travail extraordinaire, ou bien l'on est au cœur de l'été et la chaleur est dévorante : un peu plus de boisson semble réclamée par ces circonstances. Il appartiendra au supérieur d'accorder ce supplément, mais en veillant par-dessus tout à ce que nul n'arrive insensiblement jusqu'à l'ivresse ou même jusqu'à une satiété voisine de l'ivresse. Les commentateurs donnent le détail des rasades accordées aux moines à la fin ou en dehors des repas. A Cluny, outre la portion de vin régulière servie au repas (la « justice », comme on disait), on donnait assez souvent une « charité de vin », ou le *pigmentum*, mélange de vin, de miel, de cannelle, de girofle.

Licet legamus vinum omnino monachorum non esse; sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus, ut non usque ad satietatem bibamus, sed parcius : quia *vinum apostatare facit etiam sapientes*.

On dirait que saint Benoît rougit un peu de sa miséricorde paternelle et se souvient avec quelque regret de l'héroïsme des Pères d'Orient. « Nous lisons, dit-il, que le vin ne convient aucunement aux moines. » Il lisait cela textuellement dans le recueil des *Verba Seniorum* (1). Il lisait aussi

(1) *Narraverunt quidam abbati Pastori de quodam monacho qui non bibebat vinum,*

dans la Vie de saint Antoine que ni lui ni les autres ascètes fervents n'usaient de viande ou de vin (1). Cet usage n'était pourtant pas général : l'*Histoire Lausiaque*, par exemple, nous apprend que les moines de Nitrie buvaient du vin (2) ; ainsi faisait-on chez saint Césaire. De nos jours, poursuit saint Benoît, il est impossible de persuader aux moines que l'axiome des anciens est exact ; buvons donc du vin, puisqu'il faut du vin, mais convenons du moins de n'en pas boire jusqu'à satiété (3) et de rester en deçà, car « le vin fait apostasier même les sages » (Eccli., xix, 2). Au Mont-Cassin, comme à Vicovaro (4), saint Benoît buvait du vin. Il lui eût été facile d'étonner chacun par sa mortification : il était entraîné, il n'avait qu'à se souvenir de Subiaco. Mais, devenu père de famille, il s'harmonisait avec les dispositions et les coutumes légitimes de ses moines.

> Ubi autem loci necessitas exposcit, ut nec suprascripta mensura inveniri possit, sed multo minus, aut ex toto nihil, benedicant Deum qui ibi habitant, et non murmurent. Hoc autem omnino admonentes, ut absque murmurationibus sint.

On se bornera donc à l'hémine, qui offre un moyen terme entre l'abstinence absolue et la satiété. Encore faut-il prévoir telle circonstance où cette mesure réduite elle-même ne se rencontrera point. Le monastère est pauvre, le pays n'a pas de vignobles : on ne peut se procurer que beaucoup moins, ou peut-être même rien du tout. Alors les moines de cette région béniront Dieu, de qui vient le vin, de qui vient la privation, et ils feront bonne figure à cette petite détresse. Elle n'est pas mortelle. Nous sommes dans la condition de ceux qui font la guerre : *Omnis qui in agone contendit, ab omnibus se ab tinet; et illi quidem ut corruptibilem coronam accipiant, nos autem incorruptam* (I Cor., ix, 25). Il ne faut jamais murmurer ni s'assombrir pour des questions comme celles-là. Avant tout, redit avec force N. B. Père, nous avertissons les moines privés de leur portion de vin de s'abstenir aussi des murmures.

et dixit eis : Quia vinum monachorum omnino non est (*Verba Seniorum :* Vitae Patrum, V, iv, 31. Rosweyde, p. 570).

(1) S. Athanasii, *Vita S. Antonii*, c. vii. P. G., XXVI, 853. — Cf. S. Aug., *De moribus Eccles. cathol.*, l. I, c. xxxi. P. L., XXXII, 1339. — S. Hieron., *Ep.* LII, 11 ; *Ep.* XXII, 35. P. L., XXII, 536-537 ; *ibid.*, 420.

(2) C. vii (Rosweyde, p. 713).

(3) *Ut non usque ad satietatem persistamus in edendo* (S. Basil., *Reg. contr.*, ix).

(4) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. iii.

CHAPITRE XLI

QUELLES DOIVENT ÊTRE LES HEURES DES REPAS POUR LES FRÈRES

Quibus horis oporteat reficere fratres. — A sancto Pascha usque ad Pentecosten ad sextam reficiant fratres, et ad seram coenent.

Saint Benoît distingue pour l'année quatre époques relativement à l'heure des repas. Depuis la sainte Pâque jusqu'à la Pentecôte, il n'y a point de jeûne, et ceci est conforme à l'ancienne discipline de l'Église. Encore que saint Benoît n'en dise rien, il est sûr que les moines ne jeûnaient pas non plus le dimanche. On comptait deux repas : l'un au milieu du jour, à la sixième heure ; l'autre le soir, c'est-à-dire avant le coucher du soleil, et cette heure variait naturellement selon les saisons. Alors que chez les Grecs et les Romains le dîner de midi était communément un peu sommaire, il était au contraire chez les moines le repas principal.

A Pentecoste autem, tota aestate, si labores agrorum non habent monachi, aut nimietas aestatis non perturbat, quarta et sexta feria jejunent usque ad nonam : reliquis vero diebus ad sextam prandeant. Quae prandii sexta, si opera in agris habuerint, aut aestatis fervor nimius fuerit, continuanda erit, et in Abbatis sit providentia. Et sic omnia temperet atque disponat, qualiter et animae salventur, et quod faciunt fratres, absque ulla murmuratione faciant.

A partir de la Pentecôte et pendant tout l'été, c'est le même régime que pour le temps Pascal, avec cette différence que le mercredi et le vendredi sont jours de jeûne régulier. Ces féries quatrième et sixième étaient

aussi pour tous les chrétiens des premiers siècles des jours de pénitence (1). Mais, afin de distinguer le jeûne des mercredis et vendredis de celui du Carême, saint Benoît anticipe l'heure du repas unique : il se prend à none, c'est-à-dire vers trois heures de l'après-midi. C'est aussi à none que, dans certains lieux, l'on rompait le jeûne, non seulement pendant cette période de l'année, mais même en Carême (2). Les autres jours, dit saint Benoît, on mangera à sexte. Comme il ne parle pas du souper et que des documents anciens, tels que la *Règle* de saint Fructueux et la *Règle du Maître*, l'excluent formellement, quelques commentateurs doutent qu'il y eût en été, au Mont-Cassin, un *prandium* et une *coena* (3). Mais l'usage de tout l'Ordre est d'accorder deux repas tous les jours qui ne sont pas de jeûne.

N. B. Père permet un adoucissement du régime d'été dans le cas de travaux extraordinaires ou de chaleurs excessives. Les heures, en cette saison, étaient plus longues, et il eut été souvent fort pénible d'attendre jusqu'à none pour se restaurer. *Quae prandii sexta continuanda erit :* on continuera l'usage du repas pris à sexte, c'est-à-dire que toute la semaine, y compris le mercredi et le vendredi, le dîner aura lieu à sexte. Probablement, il y avait aussi souper le soir ; c'était la suppression pure et simple du jeûne. L'appréciation de ce qu'il convient de faire est remise au jugement paternel, à la prévoyance de l'Abbé. Et qu'ainsi, ajoute saint Benoît, il ménage et dispose toutes choses de telle manière que les âmes se sauvent et que le travail des frères s'accomplisse sans murmure. C'est toujours le même souci du tempérament, de la mesure ; toujours la même crainte du murmure et des protestations, même purement secrètes. Il vaut mieux dispenser du jeûne que d'exposer les frères au découragement et à la tristesse.

Ab Idibus autem Septembris usque ad caput Quadragesimae, ad nonam semper reficiant fratres.

La troisième période, celle que nous appelons le Carême monastique, va depuis les ides fermées de septembre, depuis les calendes ouvertes

(1) Cf. S. Epiph., *Adv. Haereses*, l. III, t. II : *Expositio fidei*, xxii. P. G., XLII, 825-828.

(2) Cf. Socrat., *Hist. eccles.*, l. V, c. xxii. P. G., LXVII, 625-646. — Cass., *Conlat.* II, xxvi ; XXI, xxiii.

(3) S. Jérôme écrit, dans sa Préface à la *Règle de S. Pacôme* (5) : *Bis in hebdomada, quarta et sexta Sabbati ab omnibus jejunatur, excepto tempore Paschae et Pentecostes. Aliis diebus comedunt qui volunt post meridiem; et in coena similiter mensa ponitur, propter laborantes, senes, et pueros, aestusque gravissimos. Sunt qui secundo parum comedunt; alii qui prandii, sive coenae uno tantum cibo contenti sunt.* Cf. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhomien*, p. 298-299.

d'octobre, c'est-à-dire depuis le 14 septembre jusqu'au Carême ecclésiastique. Alors le repas est à none. Rien ne prouve qu'il y eût collation les jours de jeûne. Mais rappelons-nous que la quantité de nourriture était probablement la même en tout temps ; que, les jours de jeûne, on servait en une fois ce qu'on servait les autres jours en deux ; l'heure de cet unique repas était simplement plus ou moins retardée.

> In Quadragesima vero usque ad Pascha, ad vesperam reficiant. Ipsa tamen Vespera sic agatur, ut lumine lucernae non indigeant reficientes, sed luce adhuc diei omnia consummentur. Sed et omni tempore, sive coenae, sive refectionis hora sic temperetur, ut cum luce fiant omnia.

Depuis le début du Carême (mercredi des cendres ou premier dimanche) (1) jusqu'à Pâques, on mangera seulement à l'heure de vêpres, après l'office. Pendant de longs siècles ce fut aussi l'usage le plus commun des clercs et des fidèles.

N. B. Père veut que le repas de Carême se prenne avant le coucher du soleil ; cette anticipation sera un petit soulagement pour les frères. On placera donc l'office de Vêpres à une heure qui permette aux moines de terminer leur repas à la clarté du jour et sans avoir besoin de lumière. Ainsi, le lecteur pourra lire sans chandelle, et surtout les frères seront moins tentés de se dissiper pendant le repas : les petits colloques eussent été faciles dans un réfectoire assez mal éclairé. Et saint Benoît généralise cette mesure : toute l'année, l'heure du souper ou l'heure de l'unique réfection seront calculées de telle sorte que tout s'accomplisse à la lueur du jour qui finit. Mais, peut-on objecter, en hiver, le souper sera bien près du dîner? A cette difficulté D. Calmet répond : « 1° Que saint Benoît a parlé selon le climat d'Italie où il écrivait et où les jours pendant l'hyver sont plus longs qu'en France, en Allemagne et dans le Nord. 2° Qu'il n'est nullement certain qu'il ait accordé le souper à ses religieux depuis l'Exaltation de la sainte Croix jusqu'à Pâques, aux jours qu'on mangeait à l'heure de Sexte, non plus qu'aux jours où l'on ne mangeait qu'à l'heure de None... 3° Supposé qu'il l'accordât, c'était plutôt un léger goûter qu'un souper... »

(1) Cf. *Dictionn. d'Archéol. chrét. et de Liturg.*, art. *Caput Jejunii.*

CHAPITRE XLII

QUE PERSONNE NE PARLE APRÈS COMPLIES

Rappelons-nous la division de la Règle qui a été proposée au chapitre Ier. La portion centrale, de XXI à LVII inclusivement, est relative à la législation et au régime intérieur du monastère. Elle se subdivise en trois parties : XXI-XXX, les doyens, et, à l'occasion des doyens, leur office et le code pénal ; XXXI-XLI, le cellérier, et, à l'occasion du cellérier, tout ce qui se rattache d'une façon plus ou moins immédiate à son office. C'est de régularité et d'observance qu'il est question maintenant. Et il sera facile de remarquer à quel point le chapitre XLII suppose le précédent et s'appuie sur lui.

> Ut post Completorium nemo loquatur. — Omni tempore silentio debent studere monachi, maxime tamen nocturnis horis, et ideo omni tempore, sive jejunii, sive prandii.

Saint Benoît commence par le silence, comme pour rappeler que c'est le point le plus considérable de l'observance monastique. Lorsque les supérieurs réclament, à maintes reprises, en faveur du silence, on pourrait croire qu'il s'agit d'un vague lieu commun, d'un thème auquel on s'attache lorsqu'on n'a rien d'autre à dire : ce n'est pourtant qu'imiter N. B. Père. Sans revenir sur les considérations doctrinales et pratiques auxquelles a donné lieu le chapitre VI, nous pouvons bien observer encore que le silence, comme la pauvreté et la mortification, n'a qu'une valeur relative. Le silence n'est pas la perfection, le mutisme absolu n'est pas la sainteté. Il est des natures qui, par timidité ou par tranquillité foncière, n'aiment pas à se traduire : le silence est alors de tempérament, il n'est pas vertu. Ce qui fait son excellence, c'est sa relation volontaire, intentionnelle, avec la perfection et avec Dieu : le silence est moyen de prière, c'est une condition et un fruit du recueillement intérieur, c'est le gardien et l'indice de la charité.

Il y a entre les fins de la vie monastique et le recueillement une liaison telle que la parole de saint Benoît se fait instante et comme impérieuse : les moines doivent, — ce n'est pas une simple invitation, — ils doivent en tout temps, — sans exception et alors même qu'ils parlent, s'appliquer au silence et l'aimer. *Omni tempore silentio debent studere monachi :* tel est l'axiome général, mais dont les applications varient avec les temps, les lieux, les matières de conversation. Car saint Benoît, nous l'avons remarqué ailleurs, n'a prescrit nulle part la suppression absolue de toute parole ; il institue des degrés dans le silence ; et la diversité même de ces degrés, quelquefois aussi l'exclusion spéciale prononcée contre certains discours, tout ce détail de mesures préventives serait hors de mise dans une maison où l'on ne parle jamais. Ici, N. B. Père assure un privilège au silence de nuit (1). Et les Ordres religieux ont adopté universellement après lui une mesure qui se justifie par des raisons multiples. En premier lieu celle du bon ordre, tous les religieux couchant dans un même dortoir, et la vigilance de l'Abbé et des doyens se trouvant alors détendue. C'est de plus une question de mortification ; tandis que tout se tait et que tout se recueille, notre volonté se soumet aux exigences des choses ; nous nous mettons simplement à l'unisson de la nature. Lorsque tout bruit a cessé, la fermentation des images s'apaise en nous, la réflexion et la prière deviennent plus faciles ; et il s'accomplit dans le secret des âmes quelque chose de ce que la Sagesse nous rapporte de l'intervention libératrice de l'Ange et que l'Église applique à la venue du Seigneur ici-bas : *Cum enim quietum silentium contineret omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens sermo tuus de cælo a regalibus sedibus... prosilivit* (Sap., xviii, 14-15).

Outre la recommandation générale du silence, il est réellement question de trois choses, dans ce chapitre : de la lecture ou conférence spirituelle, de l'office de Complies, du silence de nuit. La fin de la première phrase offre quelque difficulté d'interprétation. On remarquera la ponctuation que nous avons adoptée (2) ; les éditions de Schmidt et de Wölfflin ont mis un point après *horis* et deux points après les mots *sive prandii.* Avec l'une et l'autre ponctuation, la clausule *et ideo*, etc., est à la fois la conclusion du précepte général qui précède et l'annonce du détail qui suit. Le sens paraît être celui-ci : c'est en tout temps que les moines doivent s'appliquer au silence, mais surtout aux heures de nuit ; aussi, en tout temps (3), qu'il y ait jeûne ou bien dîner et souper, les choses

(1) On trouve avant saint Benoît quelques témoignages en faveur du silence de nuit : *Nemo alteri loquatur in tenebris*, dit la *Règle* de S. Pacôme (xciv). *Finitis igitur psalmis et cotidiana congregatione, sicut superius memoravimus, absoluta, nullus eorum vel ad modicum subsistere aut sermocinari audet cum altero* (Cass., *Inst.*, II, xv).

(2) C'est celle à laquelle s'est tenu D. Guéranger dans sa traduction française de la Règle.

(3) *Omni tempore* semble signifier ici : toute l'année, tous les jours, tandis qu'au

se passeront comme il suit. Et, dans une large parenthèse, saint Benoît nous indique comment les frères se préparent au silence de nuit et à quel moment il commence, soit qu'il s'agisse d'une journée où l'on fait deux repas, soit qu'il s'agisse d'un jour de jeûne, — de jeûne régulier, car N. B. Père, nous dirons pourquoi, n'a point envisagé explicitement le cas des jeûnes ecclésiastiques. Après cette parenthèse, et avec les mots : *Et exeuntes a Completorio...*, nous revenons à l'idée du silence de nuit.

Un troisième système de ponctuation, assez commun, consiste à faire commencer la phrase avec *Et ideo...* et à mettre une simple virgule avant *si tempus fuerit prandii;* mais cette lecture soulève surtout la difficulté que voici. Si nous entendons *sive jejunii* des jeûnes de règle comme des jeûnes ecclésiastiques, il n'est plus exact de dire d'une façon générale qu'aussitôt le souper fini on passe à la lecture spirituelle : car, les jours de jeûne de règle, il n'y avait très probablement pas souper, mais un seul repas, pris à none. Si nous entendons *sive jejunii* des jeûnes de Carême seulement, il est exact de remarquer qu'aussitôt après le souper on se réunit pour la lecture ; mais alors les deux hypothèses : *sive jejunii, sive prandii* n'épuisent pas l'extension de la formule *omni tempore*, puisque les jeûnes de règle se trouvent exclus. Avec notre ponctuation, nous pouvons fort bien voir dans les mots *sive jejunii* l'allusion à tous les jours de jeûne, quels qu'ils soient.

> Si tempus fuerit prandii, mox ut surrexerint a coena, sedeant omnes in unum, et legat unus Collationes vel Vitas Patrum, aut certe aliquid quod aedificet audientes; non autem Heptateuchum aut Regum : quia infirmis intellectibus non erit utile illa hora hanc Scripturam audire ; aliis vero horis legantur.

Les jours où il y a deux repas, dès que le souper est terminé, les frères se lèvent, tous vont s'asseoir en un même lieu, et l'un d'eux commence une lecture. Saint Benoît ne dit pas où cela se passe, et les usages de l'Ordre furent assez divers. Le plus souvent la lecture et les Complies avaient lieu au chapitre, ou sous le cloître, quelquefois à l'oratoire ou bien encore au réfectoire (1). Aujourd'hui tout se fait à l'oratoire. Outre le dessein principal d'édifier les moines, de les préparer à la nuit, de laisser leur esprit sur une pensée surnaturelle, N. B. Père, en instituant

début du chapitre nous lui donnons une signification plus large : à toute heure, en toutes circonstances, toujours.

(1) Cf. Martène, *De ant. monach. rit.*, l. I, c. xi.

cette lecture, obéissait à une autre préoccupation, d'ordre pratique, qu'il nous révèle à la fin du paragraphe suivant : la durée de la lecture est calculée de telle sorte que tous les moines aient le loisir de se rassembler pour une dernière prière conventuelle. Les serviteurs de la cuisine et le lecteur, qui mangeaient en seconde table, les infirmiers, les hôteliers, tous ceux qui vaquaient jusque-là à une obédience quelconque, trouvaient ainsi le moyen de rejoindre leurs frères, grâce à ce délai de la lecture et, au besoin, en se pressant un peu : *Omnibus in unum concurrentibus per hanc moram lectionis; si quis forte in assignato sibi commisso fuerit occupatus, occurrat.*

Saint Benoît indique la matière de cette lecture : les *Collationes* ou conférences (de Cassien), les *Vies des Pères*, ou du moins quelque autre ouvrage capable d'édifier les auditeurs. On pouvait lire certains passages de l'Écriture et leur commentaire patristique autorisé. Pourtant la Règle exclut l'Heptateuque (c'est-à-dire le Pentateuque avec Josué et les Juges) et les livres des Rois (probablement avec Ruth) (1). Ce sont des livres tout historiques, qui pourraient troubler l'imagination de certains religieux, qui répondent moins, en tout cas, au but pacifiant de cette lecture du soir. Ou bien saint Benoît a voulu épargner à ses moines, parmi lesquels il y avait des enfants et des jeunes gens, quelques récits d'une liberté tout orientale : « Aux intelligences faibles, dit-il, il ne serait pas profitable d'entendre à cette heure-là ces passages de l'Écriture ; mais on les lira à d'autres moments. » La Bible entière est de Dieu ; elle n'a pas été écrite pour les mécréants. Il ne s'agit donc pas de faire une édition expurgée des saints Livres, à l'usage de ceux qui seraient exposés à les commenter avec leurs fâcheuses expériences, mais simplement de prendre une précaution qui assure le recueillement de notre nuit et de notre réveil.

> Si autem jejunii dies fuerit, dicta Vespera, parvo intervallo, mox accedant ad lectionem, ut diximus, et lectis quatuor aut quinque foliis, vel quantum hora permittit, omnibus in unum concurrentibus (2) per hanc moram lectionis; si quis forte in assignato sibi commisso fuerit occupatus, occurrat (3).

Il s'agit vraisemblablement ici des jeûnes monastiques : deux jours par semaine depuis la Pentecôte jusqu'au 14 septembre, et tous les jours

(1) Cf. S. Aug., *De Doctrina christiana*, l. II, c. viii. P. L., XXXIV, 40-41.

(2) *Convenientibus in unum fratribus ad concinendos psalmos, quos quieturi ex more decantant* (Cass., *Inst.*, IV, xix).

(3) *Occurrat* n'appartient qu'au « texte reçu »; et les éditeurs ponctuent diversement tout ce passage.

depuis le 14 septembre jusqu'au Carême. Ces jours-là, on mange à none ; on dit l'office de Vêpres à son heure ; suit un court intervalle, après quoi tous se réunissent pour la lecture dont il a été parlé plus haut. Les serviteurs de la cuisine sont libres depuis longtemps ; mais d'autres frères peuvent être occupés à telle ou telle besogne, à l'intérieur ou aux environs du monastère : ils s'empresseront de rejoindre le convent et d'arriver, au plus tard, vers la fin de la lecture. Elle ne durait guère plus d'une demi-heure, semble-t-il : le temps de lire quatre ou cinq feuillets de manuscrit. Mais saint Benoît ne veut rien déterminer d'une façon précise, et il ajoute aussitôt que cette lecture durera « autant que l'heure le permettra ». Les jours où l'on avait soupé, ou bien lorsqu'il se faisait tard, en été par exemple, ou quand la fatigue était plus grande, l'Abbé pouvait abréger la lecture. Aujourd'hui, nous ne dépassons pas dix minutes ; mais nous avons, avant le souper ou la collation, une lecture ou une conférence spirituelle.

Saint Benoît n'avait rien à stipuler de spécial pour le Carême ou les autres jours de jeûne ecclésiastique, car, au point de vue de la lecture et de Complies, les choses se passaient alors exactement comme les jours où il y avait deux repas : aussitôt après l'unique repas du soir, qui avait lieu après Vêpres, les frères écoutaient la lecture.

> Omnes ergo in unum positi compleant ; et exeuntes a Completorio nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid. Quod si inventus fuerit quisquam praevaricari hanc taciturnitatis regulam, graviori vindictae subjaceat ; excepto si necessitas hospitum supervenerit, aut forte Abbas alicui aliquid jusserit. Quod tamen et ipsum cum summa gravitate et moderatione honestissime fiat.

Il n'est pas superflu de souligner encore l'intérêt qu'attache saint Benoît à la présence de tous à Complies. Toutes les charges sont vacantes ; il se fait, à cette dernière heure, un unisson de toutes les âmes : *Omnes in unum positi compleant.* On dit Complies, dont N. B. Père a dessiné ailleurs la structure (chap. XVII-XVIII).

Au sortir de cet office, personne n'aura désormais liberté aucune de dire quoi que ce soit à l'un quelconque de ses frères : *Nulla sit licentia denuo cuiquam loqui aliquid.* Celui qui serait convaincu d'avoir violé cette loi du silence serait soumis à un châtiment très sévère : saint Benoît n'en définit aucun ; ce fut parfois, chez les anciens, l'excommunication. Aujour-

d'hui encore, les coutumes sont exigeantes sur ce point ; et tout bon moine s'ingénie à garder le silence de nuit dans son intégrité.

Néanmoins, toute prescription demeurant subordonnée à la discrétion, et les préceptes, même les plus graves, n'existant jamais que pour la charité, N. B. Père signale brièvement les principales circonstances où l'on doit passer outre : s'il est nécessaire de s'occuper des hôtes, si l'Abbé a des ordres à donner. On peut supposer d'autres cas : un incendie survient, un frère est malade, un voleur s'introduit dans la maison (1) ; tous ces motifs sont plus que suffisants pour autoriser un moine à rompre le silence de nuit. Mais, alors même que le silence, remarque saint Benoît, cède devant la loi supérieure de la charité, il ne perd jamais tous ses droits : il faut dire seulement l'indispensable, avec une gravité extrême, en peu de mots, avec toute la modération et la retenue possible.

Nous avons dit dans le commentaire du chapitre XXII que la Règle ne marque point quand finit le silence de nuit ; peut-être cessait-il au réveil. Dès le temps de saint Benoît d'Aniane il durait dans certains monastères jusqu'à Prime et la réunion au chapitre. Il cesse chez nous avec le verset *Pretiosa* de Prime.

(1) D. Ménard remarque que les anciens observaient souvent le silence de nuit hors du monastère et en voyage ; il raconte comment saint Étienne d'Obazine et, une autre fois, deux religieux de Cluny, menacés par des voleurs ou des barbares, gardèrent un silence imperturbable.

CHAPITRE XLIII

DE CEUX QUI ARRIVENT EN RETARD A L'ŒUVRE DE DIEU OU A LA TABLE

Nous abordons une série de quatre chapitres que l'on peut considérer comme le complément du code pénal monastique (XXIII-XXX). Ils ont mieux leur place ici que plus haut. Car N. B. Père traite actuellement de l'observance, de la régularité, de la ponctualité, et c'est de quoi il est surtout question dans ces chapitres : nous y voyons le châtiment des menus manquements à l'observance et des délits purement matériels ; on nous dit par quelles satisfactions nous devons réparer tous les petits détriments infligés à la paix et au bon ordre conventuels, les irrévérences légères et même involontaires envers Dieu et les choses consacrées à Dieu. Et comme ces pénitences publiques ont le plus souvent pour occasion et pour théâtre l'oratoire ou le réfectoire, il y avait lieu de n'en parler qu'après avoir traité des repas. Enfin, à propos de satisfactions, saint Benoît consacre un chapitre, le XLIVe, à décrire le mode des satisfactions que doivent les frères excommuniés de l'oratoire et de la table ou excommuniés de la table seulement.

> De iis qui ad opus Dei vel ad mensam tarde occurrunt. — Ad horam divini Officii, mox ut auditum fuerit signum, relictis omnibus quaelibet fuerint in manibus summa cum festinatione curratur ; cum gravitate tamen, ut non scurrilitas inveniat fomitem. Ergo nihil operi Dei praeponatur.

C'est à l'oratoire et aux repas que toute la communauté se réunit ; c'est là surtout que se noue le lien conventuel extérieur ; c'est donc là, plus que partout ailleurs, qu'il convient d'apporter de la ponctualité. Saint Benoît s'occupe d'abord de l'office divin ; et il donne premièrement le précepte, puis le mode selon lequel il nous faut le remplir, et enfin son motif. Dès que le signal de l'office s'est fait entendre, chacun doit accourir en tout empressement, abandonnant toute autre occupation commencée,

laissant là, inachevé, tout ce à quoi s'intéressaient les mains ou l'esprit (1). Il va de soi, et saint Benoît croit superflu de le faire remarquer, qu'on n'abandonnera pas ainsi, brusquement, ce que la charité et le bon sens commandent de conserver un instant ou de continuer. A cette hâte extrême s'alliera aussi la gravité : on ne nous prescrit pas de courir, au sens matériel du mot ; il ne faut pas que la dissipation trouve aliment et prétexte dans une interprétation grossière de la Règle, et à propos de ces œuvres mêmes que nous devons aborder, au contraire, avec un souverain recueillement.

L'empressement surnaturel avec lequel saint Benoît veut que nous nous portions à tout ce que réclame l'obéissance (chap. V) est justifié toujours, puisque c'est Dieu toujours qui commande ; mais il l'est très spécialement lorsqu'il s'agit d'accomplir une œuvre qui s'appelle l'Œuvre de Dieu, l'Œuvre de Dieu par excellence, l'œuvre essentielle et unique, celle en vue de laquelle sont ordonnées toutes les opérations de Dieu *ad extra*. Rien ne doit être préféré à l'Œuvre de Dieu, dit saint Benoît. Et cette formule, empruntée par lui à la tradition monastique (2), est restée la devise glorieuse de tous les siens. Ne tardons jamais à nous rendre à l'audience du Seigneur ; il n'est que cela au monde d'intéressant. Aussi bien, la régularité est une école professionnelle d'abnégation ; nous aimons à le redire, c'est la vraie forme de mortification, celle qui atteint le plus profondément notre volonté, tout en demeurant inaperçue des hommes. La ponctualité monastique n'a rien de mécanique ni de forcé ; elle a sa source dans une conviction intime, dans une spontanéité joyeuse de foi et de charité ; notre âme s'est identifiée avec la loi, et c'est une forme très orthodoxe de cette immanence dont on parle tant aujourd'hui.

Quod si quis ad nocturnas Vigilias post « Gloriam » Psalmi nonagesimi quarti (quem propter hoc omni-

(1) *Itaque considentes intra cubilia sua et operi ac meditationi studium pariter inpendentes, cum sonitum pulsantis ostium ac diversorum cellulas percutientis audierint ad orationem scilicet eos seu ad opus aliquod invitantis, certatim e suis cubilibus unusquisque prorumpit, ita ut is, qui opus scriptoris exercet, quam repertus fuerit inchoasse litteram finire non audeat, sed in eodem puncto, quo ad aures ejus sonitus pulsantis advenerit, summa velocitate prosiliens ne tantum quidem morae interponat, quantum coepti apicis consummet effigiem, sed inperfectas litterae lineas derelinquens non tam operis conpendia lucrave sectetur quam oboedientiae virtutem exsequi toto studio atque aemulatione festinet. Quam non solum operi manuum seu lectioni vel silentio et quieti cellae, verum etiam cunctis virtutibus ita praeferunt, ut huic judicent omnia postponenda et universa dispendia subire contenti sint, dummodo hoc bonum in nullo violasse videantur* (Cass., *Inst.*, IV, xii).

(2) *Cursum monasterii super omnia diligas. — Ad horam vero orationis dato signo qui non statim praetermisso omni opere quod agit paratus fuerit, foras excludatur, ut erubescat; quia nihil orationi praeponendum est* (S. Macar., *Reg.*, ix, xiv). *Orationi nihil praeponas tota die* (S. Porcarii *Monita : Revue Bénédictine*, oct. 1909, p. 478).

no protrahendo et morose volumus dici) occurrerit, non stet in ordine suo in choro, sed ultimus omnium stet, aut in loco quem talibus negligentibus seorsum constituerit Abbas, ut videatur ab ipso vel ab omnibus, usque dum completo opere Dei, publica satisfactione paeniteat. Ideo autem eos in ultimo aut seorsum judicavimus debere stare, ut visi ab omnibus, vel pro ipsa verecundia sua emendentur. Nam si foras oratorium remaneant, erit forte talis qui se aut recollocet et dormiat, aut certe sedeat foris, vel fabulis vacet, et detur occasio maligno; sed ingrediatur intro, ut nec totum perdat, et de reliquo emendetur.

L'intention commune de ces pénalités que N. B. Père commence à déterminer, est sans doute de réparer l'offense faite à Dieu et le léger scandale donné aux frères; mais elles ont aussi un caractère médicinal, elles tendent à décourager chez nous toute velléité d'indépendance et de légèreté. Aux Vigiles de la nuit, quiconque arrivera après le *Gloria* du psaume XCIV ne prendra point son rang au chœur. Il a montré trop peu de zèle pour mériter de s'associer, maintenant qu'il est prêt, à la psalmodie commune. On a pourtant prolongé, beaucoup ralenti, à dessein et par condescendance, le chant de l'invitatoire. Il se tiendra le dernier de tous, ou bien à l'écart, en une place spéciale, assignée par l'Abbé aux négligents de son espèce, *talibus negligentibus*. D'être vu là, par son Abbé, par tous ses frères, le remplira d'une honte salutaire. Mais ce ne sera pas toute sa pénitence : l'office terminé, il fera satisfaction publique, au chœur probablement ou à la porte de l'église.

Saint Benoît accueille donc dans l'oratoire le moine retardataire, sauf à lui assigner le dernier rang ou la place des paresseux, le pilori. Il s'écarte en ceci de la coutume des moines palestiniens telle qu'il la trouvait exposée dans Cassien : celui qui, à l'office de nuit, n'arrivait pas avant l'oraison qui suit le second psaume, devait demeurer hors de l'oratoire, s'unir de loin seulement à la prière et, lorsque les frères sortaient, se prosterner aux pieds de tous en demandant pardon; à Tierce, Sexte et None, il fallait arriver avant la fin du premier psaume pour échapper au châtiment qui vient d'être décrit (1). Il est possible que pour la ferveur

(1) CASS., *Inst.*, III, VII. — La *Règle* de S. MACAIRE (XIV) exclut aussi le retardataire. — Chez S. PACÔME, voici quelle était la règle : *Quando ad collectam tubae clangor increpuerit per diem, qui ad unam orationem tardius venerit, superioris increpationis ordine corripietur, et stabit in loco convivii* (satisfaction au réfectoire). *Nocte*

des Orientaux et la finesse de leurs natures, cette excommunication momentanée ait constitué une dure leçon ; mais saint Benoît savait qu'en Occident et de son temps le procédé eût été périlleux pour certaines trempes plus vulgaires. Nous avons jugé bon, dit-il, de reléguer les négligents au dernier rang ou de les mettre à part et en évidence, afin que, à défaut de motifs plus nobles, ils trouvent du moins dans leur confusion une occasion d'amendement. Mais autoriser le moine, même sous couleur de châtiment, à demeurer hors de l'oratoire, c'est l'exposer sans défense à mille tentations. Le paresseux y verra une prime d'encouragement : il retournera se coucher et reprendre son somme ; il trouvera que l'excommunication a décidément de bons côtés. Un autre ira s'asseoir dehors, tout seul (1) ; ou bien il se livrera à des bavardages avec d'autres retardataires ou des étrangers. Or, un moine qui n'est gardé ni par la prière, ni par la règle, ni par le travail, ni par la société de ses frères, devient de bonne prise pour l'ennemi. L'expression de N. B. Père est d'une grande exactitude : « Il donne ainsi occasion au malin ». Sans cesse le diable cherche occasion ; mais aussi longtemps que nous sommes garantis par les secours de la vie conventuelle, nous nous moquons de lui ; c'est nous qui fermons et ouvrons la porte de notre âme : n'entre que celui à qui nous avons donné accès. Si l'on accueille le retardataire à l'oratoire, ajoute saint Benoît, qui tient à justifier surabondamment son innovation, il ne perd pas tout le bénéfice de l'office divin ; et pour l'avenir, il est mis en demeure de se corriger ; ou bien : et il fait satisfaction pour la partie omise et la négligence témoignée.

> Diurnis autem Horis, qui ad opus Dei post Versum et « Gloriam » primi Psalmi qui post Versum dicitur, occurrerit, lege qua supra diximus, in ultimo stet loco : nec praesumat sociari choro psallentium usque ad satisfactionem, nisi forte Abbas licentiam dederit permissione sua; ita tamen, ut satisfaciat reus ex hoc.

Aux Heures de jour, celui qui arrivera à l'Œuvre de Dieu après le verset *Deus in adjutorium* et le *Gloria* du premier psaume qui suit ce verset,

vero, quoniam corporis infirmitati plus aliquid conceditur, qui post tres orationes venerit, eodem et in collecta et in vescendo ordine corripietur (IX-X). — On peut lire dans les Œuvres de S. EPHREM la *Parénèse* XVIII, où des moines sont exhortés à se lever en hâte pour « l'Œuvre du Seigneur » et à entrer dans l'oratoire, même si l'office est commencé (*inter* S. EPHREM *opp. graec. lat.*, t. II, p. 93-94).

(1) Il faut lire *sedeat sibi foris.*

sera puni comme il a été réglé plus haut : il prendra la dernière place, ou bien (mais saint Benoît ne le dit pas explicitement) il ira à la place des négligents. Jusqu'à satisfaction convenable, il ne se permettra pas d'unir sa voix au chœur des frères qui psalmodient. On peut se demander si les retardataires étaient privés de toute participation à l'office ; ou bien s'il leur était interdit seulement de chanter en solo ou avec la « schola » (*chorus psallentium?*) psaumes, antiennes ou leçons, comme saint Benoît le défend aux excommuniés de la table (chap. XXIV) et aux excommuniés de l'oratoire et de la table avant leur réconciliation complète (chap. XLIV) (1). Ne faisaient-ils qu'écouter? récitaient-ils tout bas ce qu'ils pouvaient? prenaient-ils part à certaines « réponses » ou à des chants exécutés par tout le chœur? Nous ne saurions le dire ; l'expression *nec totum perdat* de plus haut semble indiquer qu'ils n'avaient pas un rôle purement passif. Nous ne voyons pas bien non plus, d'après le seul texte de la Règle, si cette exclusion du chœur pouvait être maintenue pendant plusieurs offices, lorsque la négligence était plus grave, ou plus habituelle, ou bien lorsque la satisfaction finale se faisait attendre. Mais saint Benoît nous dit que le négligent reprenait au chœur sa place et son rôle accoutumés sur une invitation formelle de l'Abbé : dans le cas, par exemple, où ce frère avait à remplir un office qui, sans lui, serait demeuré vacant ou en souffrance ; il ne fallait pas, pour châtier le retard d'un seul, déconcerter l'ordre de la prière commune. Cependant, même alors, le coupable devait faire, après l'office, une satisfaction publique.

On a pu remarquer que N. B. Père est plus condescendant pour les retardataires de Matines que pour ceux du jour ; chacun comprend pourquoi. A l'office de nuit, il fait grâce jusqu'après le verset, le psaume III et l'invitatoire ; aux Heures de jour, le châtiment tombe sur ceux qui se présentent après le premier psaume. Mais qu'est-ce que saint Benoît entend par l'expression *diurnis Horis?* Cassien, dans un passage que N. B. Père utilise en le modifiant (2), décrit les satisfactions des moines palestiniens lorsqu'ils arrivent en retard aux offices de nuit : *in nocturnis conventiculis*, ou bien à Tierce, Sexte et None : *in Tertia, Sexta vel Nona.* Cassien ne dit rien des autres Heures ; les Laudes pouvaient rentrer dans la catégorie des offices de nuit, Complies n'existait probablement pas encore dans cette région, Prime était d'institution toute récente : mais les Vêpres? pour cet office du soir y avait-il aussi, au point de vue des satisfactions, le même régime que pour les réunions nocturnes (3)? Quelles qu'aient été, d'ailleurs, les habitudes palestiniennes, rien ne nous permet de conclure à une coïncidence rigoureuse entre les disposi-

(1) Voir p. 168-169.
(2) *Inst.*, III, VII.
(3) Voir p. 195, note 4.

tions dont parle Cassien et celles de saint Benoît. Si N. B. Père entend réellement parler des Laudes et des Heures suivantes, il nous faut reconnaître à toutes ces Heures l'existence du verset *Deus in adjutorium*, alors que dans l'exposition de son *cursus* il ne le mentionnait explicitement que pour Prime, Tierce, Sexte et None (1); et nous devons admettre qu'à Laudes les retardataires ont jusque après le *Gloria* du psaume LXVI, qui se dit lentement à dessein comme l'invitatoire, *ut omnes occurrant ad quinquagesimum* (chap. XIII) (2). Peut-être enfin le fait que saint Benoît ne mentionne pas ici l'hymne, entre le verset et le premier psaume, serait-il une preuve qu'il veut faire rentrer dans une formule unique et exacte le cas des offices de jour où l'hymne est avant la psalmodie (Prime, Tierce, Sexte, None) et le cas des autres offices où l'hymne ne vient qu'après (Laudes, Vêpres et Complies).

Ad mensam autem qui ante Versum non occurrerit, ut simul omnes dicant Versum et orent, et sub uno simul omnes accedant ad mensam : qui per negligentiam suam aut vitium non occurrerit, usque ad secundam vicem pro hoc corripiatur : si denuo non emendaverit, non permittatur ad mensae communis participationem, sed sequestratus a consortio omnium reficiat solus, sublata ei portione sua vini, usque ad satisfactionem et emendationem. Similiter autem patiatur, qui ad illum Versum non fuerit praesens, qui post cibum dicitur.

Saint Benoît garantit maintenant la conventualité des repas. Elle est, somme toute, facilement réalisable : car des raisons décisives déterminent les moines à se rendre tous et sans trop de lenteur au réfectoire. La réunion est vraiment complète ! Mais si tous sont présents aux repas, tous aussi doivent être présents à la prière qui les précède, comme à celle qui les suit. Il y avait donc, dès cette époque — et l'usage est aussi ancien que le christianisme (3) — une formule de bénédiction de la table

(1) Voir p. 181 et 204.

(2) N'est-ce pas précisément par allusion à Laudes et pour prévenir toute confusion entre le psaume LXVI et le L^e^, que saint Benoît spécifie qu'il s'agit bien du premier psaume *qui post versum dicitur?*

(3) La bénédiction avant la fraction du pain est le geste familier du Seigneur (LUC., XXIV, 30-35) et des Apôtres (ACT., XXVII, 33-35). Cette bénédiction se retrouve à l'Agape des premiers chrétiens ; lire sur ce sujet les chapitres IX et X de la *Didaché*,

et une formule d'action de grâces : saint Benoît appelle simplement l'une et l'autre un « verset » (1). Et il demande trois choses pour le début du repas : que tous soient réunis avant le verset, que tous le disent en même temps et prient (*et orent*) ; enfin, que tous ensemble se mettent à table, *ut sub uno simul omnes accedant ad mensam.* Par cette prescription et par celle qui vise la fin des repas, N. B. Père a peut-être le dessein formel d'écarter de sa communauté l'usage qu'avaient les moines de saint Pacôme d'aller ou de n'aller pas, à leur gré, au réfectoire et d'en sortir quand ils voulaient (2). Ce qui est sûr, c'est que, pour saint Benoît, le monastère est une société fraternelle très unie où tous suivent le même horaire, où tous sont bénis et consacrés, et où toutes les œuvres, même les plus matérielles, sont sanctifiées par la prière.

Celui qui, par mollesse ou par caprice, n'arrivera pas avant la prière, sera repris d'abord jusqu'à deux fois. Saint Benoît établit donc discrètement une différence entre la négligence à se rendre à l'office divin et la lenteur à venir au réfectoire. Ici, la faute est moins grave. Pourtant, si une double réprimande n'amenait pas la correction, il faudrait refuser désormais au coupable la participation à la table commune (3). Il ne s'agit pas de l'excommunication de la table telle qu'elle est prévue au chapitre XXIV, mais d'une peine analogue à celle qui vient d'être décrétée contre le moine qui arrive en retard à l'office. Le réfectoire, comme le chœur, avait une place pour les négligents : c'est là qu'ils mangeaient, seuls, séparés de la société des frères et privés de leur part de vin ; mais ils ne mangeaient pas en seconde table ni en dehors du réfectoire (4). La preuve en est dans les exigences formulées par saint Benoît pour que les retardataires puissent recouvrer leur vin avec leur rang : il faut qu'ils aient fait satisfaction et se soient amendés ; or, ils ne pouvaient témoigner de leur ponctualité reconquise qu'à la condition d'être maintenus au réfectoire commun. N. B. Père décide enfin qu'un châtiment identique sera infligé au moine qui s'esquiverait avant les grâces.

dont l'interprétation a été fixée d'une façon vraiment définitive par D. Cagin (L'*Eucharistia*, IIe partie, viii).

(1) Sur les prières des repas monastiques, cf. Ménard, *Concordia Regularum*, p. 765-766. — Hæften, l. X, tract. i, disq. vi. — Martène, *De antiq. monach. rit.*, l. I, c. ix.

(2) *Sunt qui secundo parum comedunt; alii qui prandii, sive coenae uno tantum cibo contenti sunt. Nonnulli gustato paululum pane egrediuntur. Omnes pariter comedunt. Qui ad mensam ire noluerit, in cellula sua panem tantum et aquam, ac salem accipit* (S. Hieron., *Praef. in Reg. S. Pach.*, 5). Mais, quand les moines de S. Pacôme viennent au réfectoire, ils doivent arriver à l'heure déterminée, car nous lisons dans la même Règle : *Si quis ad comedendum tardius venerit, excepto majoris imperio..., aget poenitentiam, aut ad domum jejunus revertetur* (xxxii).

(3) *Quae signo tacto tardius ad opus Dei, vel ad opera venerit, increpationi, ut dignum est, subjacebit. Quod si secundo aut tertio admonita emendare noluerit, a communione, vel a convivio separetur* (S. Caesar., *Reg. ad virg.*, x).

(4) S. Basile condamne les retardataires à attendre le repas du jour suivant (*Reg. contr.*, xcvii) ; il distingue, d'ailleurs, entre les retards coupables et ceux qui ont une excuse.

Nec quisquam praesumat ante statutam horam, vel postea, quidquam cibi vel potus percipere. Sed et si cui offertur aliquid a priore, et accipere renuerit, hora qua desideraverit, hoc quod prius recusavit aut aliud omnino non percipiat, usque ad emendationem congruam.

S'il eût été loisible aux frères peu réguliers de manger et de boire avant ou après l'heure déterminée, ils se fussent certainement consolés d'être privés de leur vin, au repas commun, et d'y être mis en pénitence ; ils eussent mis peu d'empressement à se corriger. Mais saint Benoît défend de manger ou de boire, si peu que ce soit, en dehors du réfectoire et des repas conventuels (1). Aussi bien, il serait indigne d'un moine de manger à toute heure, de boire dès qu'il en a l'occasion, d'aller chercher un petit dessert dans la vigne ou le fruitier. Il n'est pas même au pouvoir du cellérier ou de celui que nous nommons le dépositaire d'apprécier les besoins de chacun, de faire d'aimables distributions, d'avoir des prévenances affectueuses pour tel ou tel frère. Allons plus loin : au réfectoire, une permission est nécessaire pour l'échange d'un mets contre un autre dont il nous semble que notre estomac s'accommodera mieux. Et comme l'esprit de singularité et de mollesse est d'une habileté et d'une obstination extrêmes, nous devons nous tenir en garde, à mesure surtout que nous prenons de l'âge, contre la recherche de nos aises, de nos préférences, de nos goûts (2). Enfin, peut-être n'est-il pas absolument oiseux de remarquer que, si les lois de la vie commune et de la mortification nous interdisent de nous adjuger quoi que ce soit en dehors des repas, la pauvreté nous défend aussi d'offrir à un frère une portion dont nous croyons devoir nous priver. Même, parce que nous sommes plus pauvres que les pauvres, nous ne pouvons disposer librement de notre superflu : « brouiller », sans en rien prendre, une portion quelconque, afin de témoigner qu'on y a touché et de la transformer ainsi en objet d'aumône, constitue une légère méconnaissance de la vraie pauvreté monastique.

Saint Benoît interdit au moine de s'adjuger ou de recevoir irrégulièrement, mais il reconnaît au supérieur le droit d'accorder un soulagement ou un petit supplément, soit au cours, soit en dehors du repas commun. Et N. B. Père tient à ce que le moine accepte avec

(1) *Ante quam vel post quam legitimam communemque refectionem summa cautione servatur, ne extra mensam quicquam cibi penitus ori suo quisquam indulgere praesumat*, etc. (Cass., *Inst.*, IV, xviii).

(2) Cf. S. Basil., *Reg. contr.*, xc.

humilité et courtoisie ce que lui offre la condescendance de son Abbé. Non pas sans doute qu'il entende obliger les frères à prendre indistinctement et en entier tout surcroît qu'ils estimeraient trop abondant ou nuisible : gracieusement il faut recevoir, gracieusement aussi il est permis de s'excuser ; et ce que saint Benoît a voulu bannir, c'est plutôt une disposition de fausse austérité, de boutade, d'incivilité. On a repoussé avec hauteur, mais peu après on se ravise, et on en vient à désirer et à réclamer la chose refusée naguère : le supérieur doit alors, dit saint Benoît, se souvenir de l'indocilité et refuser non seulement la chose en question, mais encore toute espèce de faveur, et peut-être même des choses fort nécessaires, jusqu'à ce que le frère ait fait amende honorable et réparé convenablement sa maladresse (1).

(1) Le sens que nous donnons aux paroles de saint Benoît est à peu près le même, semble-t-il, que celui du texte de S. Basile, qui les a inspirées : *Si quis iratus fuerit, nolens accipere aliquid eorum quae ad usum praebentur? Iste talis dignus est etiam ut si quaerat non accipiat, usquequo probet is qui praeest; et cum viderit vitium animi curatum, tunc etiam quod corporis usibus necessarium fuerit praebebit* (*Reg. contr.*, XCVI). Voir aussi l'interrogation précédente.

CHAPITRE XLIV

COMMENT LES EXCOMMUNIÉS FONT SATISFACTION

Saint Benoît continue la nomenclature des procédés moyennant lesquels s'expient les fautes contre l'observance, des satisfactions par lesquelles nous rentrons en grâce. Si les erreurs légères réclament châtiment et satisfaction, *à fortiori* les manquements plus sérieux ou très graves n'y échapperont pas. En indiquant la série ascendante des châtiments que méritent ces deux dernières catégories de fautes, N. B. Père a décrit, aux chapitres XXIV et XXV, l'état des excommuniés *ab oratorio et a mensa* et des excommuniés *a mensa :* il nous dit maintenant de quelle façon les uns et les autres peuvent acheter le pardon. Pour sortir de l'excommunication régulière complète, il faut passer par toute une filière d'expiations graduées et savantes, dans laquelle on peut distinguer quatre degrés (1).

De iis qui excommunicantur, quomodo satisfaciant. — Qui pro graviori culpa ab oratorio et a mensa excommunicatur, hora qua opus Dei in oratorio celebratur, ante fores oratorii prostratus jaceat, nihil dicens; nisi tantum posito in terram capite et prostratus, pronus omnium de oratorio exeuntium pedibus se projiciat. Et hoc tamdiu faciat usque dum Abbas judicaverit satisfactum esse.

L'excommunié qui s'est soumis et consent à être réconcilié avec Dieu et avec ses frères est traité comme l'étaient, aux premiers siècles, les pénitents publics. A l'heure où se célèbre l'Œuvre de Dieu, à tous les offices, il vient se prosterner dehors, devant la porte de l'oratoire, et sans rien dire. Il est possible que l'intention de N. B. Père soit de maintenir

(1) On retrouve dans ce chapitre quelques réminiscences verbales de Cassien, *Inst.*, II, xvi ; IV, xvi.

l'excommunié à la porte de l'oratoire pendant toute la durée de la prière et que les mots *nihil dicens* lui défendent de prendre une part quelconque à la liturgie. Plusieurs témoignages historiques confirmeraient cette interprétation (1). Pourtant, demeurer ainsi à la porte pendant tout l'office des longues nuits d'hiver serait chose pénible (2); surtout si l'on prenait à la lettre l'expression *prostratus jaceat.* Ne semble-t-il pas que saint Benoît lui-même explique sa pensée lorsqu'il ajoute, aussitôt après *nihil dicens, nisi tantum...?* L'excommunié se présentera devant l'oratoire tandis que les frères en sortiront; il ne prononcera aucune parole, mais se bornera à se prosterner, le front dans la poussière, et à se jeter aux pieds de tous, — soit devant chacun, soit plutôt pendant que dure le défilé du convent. Le premier remède à tout mal est l'humilité, et le moyen de l'humilité, l'humiliation. Les vertus morales s'acquièrent par l'exercice, par l'addition et la répétition des actes. L'excommunié continuera d'agir ainsi, dit la Règle, jusqu'à ce que l'Abbé juge que cette première satisfaction est complète et suffisante.

> Qui dum jussus ab Abbate venerit, provolvat se ipsius Abbatis pedibus, deinde omnium vestigiis fratrum, ut orent pro eo.

C'est le deuxième degré de l'expiation régulière. Sur l'invitation de l'Abbé, le pénitent vient se jeter à ses pieds, puis aux pieds de tous les frères, sollicitant leurs prières, par des paroles, ou simplement par son attitude suppliante. On pressent que l'excommunication sera bientôt levée et le coupable réintégré dans la famille. Saint Benoît ne nous dit pas en quel lieu se fait cette seconde démarche.

> Et tunc, si jusserit Abbas, recipiatur in choro, vel in ordine quo Abbas decreverit; ita sane, ut Psalmum aut Lectionem vel aliud quid non praesumat in oratorio imponere, nisi iterum Abbas jubeat.

Lorsque l'Abbé l'ordonne, le pénitent est reçu au chœur, mais au rang que l'Abbé juge bon de lui assigner, non forcément à la place qu'il

(1) Voir la *Règle* de S. Fructueux (xiv), la *Règle du Maître* (xiv). — Ménard, *Concordia Regularum*, p. 532-533.

(2) Il est vrai que, devant l'église, se trouvait, d'ordinaire, un *atrium* couvert; c'est là que se tenaient les pénitents et les catéchumènes.

occupait avant sa chute. Et afin qu'il comprenne que son état n'est encore que celui de la convalescence, il lui est défendu de chanter ou de réciter (en solo probablement, ou avec la « schola ») les psaumes, les leçons, ou d'autres pièces liturgiques du même caractère. Sa voix n'aura le droit de s'élever devant Dieu et devant les frères qu'après autorisation formelle de l'Abbé. Saint Benoît, s'il est discret dans l'usage des châtiments, n'aime pas cependant les amnisties rapides et totales, les facilités de pardon qui provoquent le retour des mêmes fautes.

Et omnibus Horis, dum completur opus Dei, projiciat se in terram, in loco in quo stat, et sic satisfaciat, usque dum ei jubeat Abbas, ut quiescat ab hac satisfactione.

Alors même qu'il a retrouvé place à la prière commune, le moine pénitent doit encore une dernière satisfaction. A la fin de chaque office, il se prosternera à terre, à la place même qu'il occupe au chœur ; et il renouvellera cette satisfaction jusqu'à ce que l'Abbé lui ordonne de s'en abstenir et de demeurer en paix. Il n'est pas dit, notons-le bien, que le moine remontait alors au rang qu'il occupait avant sa faute ; N. B. Père a reconnu ailleurs à l'Abbé le droit de dégrader pour des motifs fondés : *certis ex causis* (chap. LXIII).

Qui vero pro levibus culpis excommunicatur tantum a mensa, in oratorio satisfaciat usque ad jussionem Abbatis ; et tamdiu hoc faciat, usque dum benedicat et dicat : Sufficit.

L'expiation était de nature moins complexe et plus bénigne lorsqu'il s'agissait de l'excommunication mineure, dite *a mensa* parce qu'elle se traduisait surtout au réfectoire. Au chœur, l'excommunié était seulement privé du droit d'imposer les psaumes et les antiennes et de réciter les leçons, — jusqu'à ce qu'il ait satisfait, ajoutait saint Benoît (chap. XXIV). Ici, N. B. Père se borne à décréter que cette satisfaction aura lieu à l'oratoire, qu'elle durera autant que l'Abbé le jugera convenable, qu'elle se répétera jusqu'à ce qu'il ait accordé sa bénédiction et prononcé : Cela suffit. Mais en quoi consistait cette satisfaction? Elle n'était autre chose, semble-t-il, que la prostration dont N. B. Père a parlé dans la phrase précédente : puisque la Règle ne donne point d'indication précise, on

peut l'interpréter par elle-même, d'après les éléments les plus voisins et auxquels la pensée se reporte tout d'abord.

Nous ne saurions entrer dans l'historique des usages monastiques qui ont trait aux satisfactions des excommuniés. Notons seulement que le texte de la Règle n'a jamais été abrogé. Il demeure, il peut être mis en vigueur. Et encore que les éventualités d'encourir et d'infliger ces excommunications soient beaucoup plus rares que jadis, elles sont toujours possibles. A une heure donnée, ce serait le devoir rigoureux de l'Abbé d'appliquer les pénalités de la Règle, s'il y était contraint par certaines résistances ou par certains mépris prolongés et formels.

CHAPITRE XLV

DE CEUX QUI SE TROMPENT A L'ORATOIRE

De iis qui falluntur in oratorio. — Si quis dum pronuntiat Psalmum, Responsorium, aut Antiphonam, vel Lectionem, fallitur : nisi cum satisfactione ibi coram omnibus humiliatus fuerit, majori vindictae subjaceat; quippe qui noluit humilitate corrigere quod negligentia deliquit. Infantes vero pro tali culpa vapulent.

Ce n'est plus de graves irrégularités qu'il s'agira désormais, mais d'erreurs purement matérielles, tout au plus de délits auxquels notre volonté est intéressée seulement par une part de négligence ou d'inadvertance. Les anciens nous ont appris à ne pas prendre trop facilement notre parti même de ces détails (1). A l'oratoire, en particulier, où tout est saint, où l'œuvre accomplie est d'une importance souveraine, où la routine, la lâcheté, la somnolence sont toujours à craindre, chaque manquement réclame une expiation immédiate et proportionnée à sa gravité. Quiconque, dit la Règle, se trompe en donnant un psaume, un répons, une antienne ou une leçon, doit satisfaction. Cette erreur peut être une faute de prononciation qui fait dire un mot pour un autre ou défigurer un mot, ou bien une faute de chant, ou bien l'intonation d'une formule liturgique qui n'est pas celle que réclament les rubriques : saint Benoît ne spécifie pas et emploie l'expression générale : *dum pronuntiat.* Il ne dit pas davantage en quoi consiste la satisfaction exigée. Mais nous pouvons supposer avec vraisemblance que dans sa pensée il s'agit de l'humiliation que s'impose à lui-même le délinquant, en s'agenouillant ou en se prosternant à sa place, sous les yeux de tous. Avec quelques différences de détail, telles sont encore et telles ont toujours été, dans les diverses branches de l'Ordre, les satisfactions ordinaires du chœur.

(1) Saint Benoît se souvenait, en écrivant ce chapitre et le suivant, des *Institutions* de Cassien, IV, xvi.

Il n'est pas nécessaire, pour que la satisfaction soit due, que notre faute ait provoqué un désordre appréciable ou bien un peu de cacophonie, ni même que le voisin s'en soit aperçu. Ce n'est pas une question d'esthétique générale, mais bien d'équité religieuse. C'est le fait de l'imperfection se glissant là où la perfection doit être achevée et continue ; c'est l'acquittement d'une dette réelle contractée envers la majesté divine. Toute la physionomie de notre religion dépend de l'idée que nous avons de Dieu et de l'attitude que cette idée nous fait prendre en face de lui. Dieu, dans la loi nouvelle, ne nous a pas écrasés sous un fardeau de prescriptions rituelles multiples, parce qu'il a cru que la charité suffirait à régler notre attitude devant sa Beauté. Il est des délicatesses qu'on ne s'attend pas à rencontrer chez des esclaves, mais qu'on peut s'étonner de ne pas trouver chez des fils. Nos satisfactions doivent se faire spontanément, avec une âme libérale, dans un empressement de foi et de charité. Elles doivent être accomplies sur-le-champ, sans contestation avec soi-même, sans plaidoirie secrète. Rien de meilleur pour affiner la conscience que ces réparations généreuses pour des fautes menues et de fragilité. N. B. Père prononce que celui qui n'aura pas voulu s'infliger à lui-même le châtiment et corriger sa négligence par un acte d'humilité, encourra une peine plus sévère (1). Puisqu'il déchoit volontairement de sa qualité de fils pour retourner à des dispositions serviles, on le traitera comme l'esclave qu'il veut être, et il n'y gagnera rien.

Infantes vero pro tali culpa vapulent. Nous savons qu'il y avait des enfants au monastère, qu'ils étaient de vrais religieux, qu'ils assistaient à tous les offices. La Règle vient au secours d'une conscience qui n'est point encore pleinement développée, et stipule que leurs fautes de chant ou de psalmodie recevront le châtiment des verges (2). Les anciennes Coutumes, celles d'Udalric en particulier (3), décrivent par le menu le procédé de la correction des enfants.

(1) *Nisi pro neglegentia praesenti confestim vera humilitate subnixius satisfacere festinarit* (Cass., *Inst.*, III, vii).

(2) Il vaut mieux interpréter le *pro tali culpa* de toute faute commise par l'enfant dans le chant ou la psalmodie, que de la faute commise en ne s'humiliant pas.

(3) *Consuet. Clun.*, l. III, c. viii et x.

CHAPITRE XLVI

DE CEUX QUI MANQUENT EN QUELQUE AUTRE CHOSE

De iis qui in aliis quibuslibet rebus delinquunt. — Si quis dum in labore quovis, in coquina, in cellario, in ministerio, in pistrino, in horto, in arte aliqua dum laborat, vel in quocumque loco, aliquid deliquerit, aut fregerit quippiam, aut perdiderit, vel aliud quid excesserit (1), et non veniens continuo ante Abbatem vel congregationem, ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum : dum per alium cognitum fuerit, majori subjaceat emendationi.

Saint Benoît consacre ce chapitre aux satisfactions qui sont dues pour des fautes commises en dehors de l'oratoire. Il énumère d'abord les principaux services du monastère où peuvent se produire des délits : la cuisine, le cellier, l'atelier (2), la boulangerie, le jardin. Puis il emploie des formules assez générales pour envelopper tous les cas : dans l'exercice d'un art ou l'accomplissement d'un travail quelconque, en quelque lieu que ce soit, qu'il s'agisse d'avoir brisé, perdu ou détérioré quelque chose, d'avoir causé un dommage ou un trouble à la communauté, en un mot d'avoir commis quelqu'une de ces fautes qu'amènent l'inattention, la négligence ou la maladresse. Dans toutes ces hypothèses, le délinquant viendra aussitôt révéler son manquement et faire satisfaction, devant l'Abbé, si l'Abbé est seul, — devant l'Abbé et la communauté, si tous les frères sont réunis sous la présidence de l'Abbé, ce qui était le cas ordinaire (3). Cette satisfaction consistait probablement dans l'agenouille-

(1) D. Butler lit : ... *excesserit ubiubi, et non veniens...*

(2) Il est difficile de déterminer le sens exact de ce mot. Quelques manuscrits anciens lisent *in monasterio.*

(3) *Qui vas fictile fregerit... aget poenitentiam vespere in sex orationibus. Si quis aliquid perdiderit, ante altare publice corripietur* (S. Pach., *Reg.*, cxxv, cxxxi). — *Si quis gillonem fictilem... casu aliquo fregerit, non aliter neglegentiam suam quam publica*

ment ou la prostration. Saint Benoît veut qu'elle soit volontaire : *ultro satisfecerit*, et qu'elle s'accomplisse avec empressement : *veniens continuo*. C'est ce que fit, à Subiaco, le bon Goth qui avait laissé choir dans le lac le fer de son outil, de son « fauchard » (1).

Dans une communauté assez nombreuse, souvent dispersée, travaillant ici et là, on devine quel va-et-vient et quelle perte de temps ce serait pour l'Abbé et pour chacun, si le moindre délit ou dégât devait sur l'heure être porté à la connaissance de tous. Aussi, les coutumes monastiques ont-elles établi le « chapitre des coulpes », qui se tient au chapitre plusieurs fois la semaine et où chacun s'accuse des fautes commises contre l'observance et des petits détriments dont il est responsable. La satisfaction, ne pouvant discrètement se faire à l'église, ni même au chapitre, a lieu d'ordinaire au réfectoire.

Saint Benoît prévoit le cas d'un moine qui, par fausse honte ou esprit réfractaire, dissimulerait une de ces fautes extérieures ou de ces erreurs matérielles : la pénitence infligée sera plus sévère, lorsqu'on apprendra de la bouche d'un autre ce qui s'est passé (2). L'Abbé pouvait être renseigné grâce au témoignage des doyens ou des frères ; et ces paroles de N. B. Père : *dum per alium cognitum fuerit*, ne suffisent pas pour établir qu'existait dès lors l'usage de la « proclamation ». La proclamation est cette coutume monastique qui prescrit à chacun de publier au chapitre les fautes qu'il a remarquées chez autrui. Il n'est pas douteux qu'elle existait presque universellement au neuvième siècle ; Cluny et Cîteaux l'adoptèrent. Elle a été supprimée par la Congrégation du Mont-Cassin, par celle des Saints-Vanne et Hydulphe et par les Congrégations qui s'y rattachent ; mais elle est encore en vigueur chez les Cisterciens (3). Il faut être d'une discrétion extrême pour instituer le procès d'une pratique qui se réclame de tant et de si vénérables autorités ; cependant il est aisé de déterminer les motifs qui nous ont portés à l'abandonner. Le devoir de la correction fraternelle, accompli ainsi publiquement par tous au profit de chacun, est bien le plus délicat des devoirs. La charité court de grands risques. Facilement, une sorte de surveillance étroite et jalouse s'étend partout comme un réseau. Comme toutes les petites rivalités, les vengeances, les représailles s'abriteront aisément sous le couvert de la proclamation régulière ! Sans doute, si les moines, proclamés et proclamateurs, sont tous parfaits, ces dangers disparaissent : mais alors, à quoi bon la proclamation? L'Abbé de Rancé répondait que des inconvénients réels ne devaient pas faire oublier le bénéfice que

diluet paenitentia, cunctisque in synaxi fratribus congregatis tamdiu prostratus in terram veniam postulabit, etc. (Cass., *Inst.*, IV, xvi).

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. vi.

(2) *Si hoc ultro confitetur, parcatur illi et oretur pro ea. Si autem deprehenditur atque convincitur... gravius emendetur* (S. Aug., *Epist.* CCXI, 11. P. L., XXXIII, 962).

(3) Martène, *De ant. monach. rit.*, l. I, c. v.

peuvent retirer de cette pratique et les bons et les tièdes. Il va de soi que le religieux, témoin d'actes ou de tendances qui constituent un péril grave pour le monastère ou pour un frère, ne doit jamais se retrancher derrière la réprobation que le monde attache aux rapports pour se dispenser d'avertir l'Abbé. Ce serait très mal entendre l'honneur de ses frères et la charité due à tous ; la ruche, après tout, vaut mieux que l'abeille, mieux surtout que le frelon. Et celui de qui la faute est ainsi dévoilée ne serait vraiment pas recevable à se plaindre.

> Si animae vero peccati causa latens fuerit, tantum Abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat, qui sciant curare sua, et aliena vulnera non detegere aut publicare.

On peut se demander si N. B. Père n'oppose pas ici à l'accusation et à la pénitence publiques des fautes contre la règle, l'accusation secrète des fautes théologiques. Il est plus probable, cependant, qu'il s'agit d'une confidence extra-sacramentelle et que cette prescription a exactement le même objet que le cinquante et unième instrument des bonnes œuvres et le cinquième degré d'humilité. Qu'il y ait ou non péché théologique, que la faute intérieure demeure toute matérielle, par suite d'inadvertance, de surprise ou d'emportement, qu'il s'agisse seulement d'une tentation, d'une disposition inquiétante, d'une hantise obstinée : dans tous ces cas, ce n'est point à la communauté entière, — puisqu'il n'y a nul scandale, nulle notoriété du fait, — c'est à l'Abbé ou aux sénieurs spirituels que le frère, dans une pensée filiale et dans un loyal désir d'amendement, doit révéler naïvement ce qui s'est passé. Nous l'avons dit ailleurs, les anciens considéraient cette pratique comme un élément indispensable de progrès spirituel, comme une source de paix et de sécurité. On s'ouvrira donc à l'Abbé, alors même qu'il aurait un aspect austère, que l'on redouterait son appréciation et les suites de cette confidence. L'Abbé, quelles que soient d'ailleurs sa trempe et sa valeur personnelle, n'est-il pas pour les siens une sorte de sacrement? N'a-t-il pas un titre à connaître ce qui se passe dans sa maison et chez ses moines? Les sénieurs spirituels sont probablement, pour saint Benoît, tous ceux qui ont une part importante au gouvernement des âmes ; à défaut de l'Abbé, c'est à eux qu'on devra s'ouvrir. Ils sont hommes « spirituels », renseignés sur les voies de Dieu ; ayant triomphé du diable chez eux ou du moins réduit son pouvoir, l'expérience acquise leur permet d'être utiles aux autres : ils savent guérir et leurs propres blessures et celles d'autrui. Et l'on peut compter sur leur discrétion, ajoute saint Benoît ;

ils ne découvriront à personne ni ne publieront la faute accusée (1).

Ces deux chapitres que nous terminons, outre leurs enseignements formels, ont encore cet intérêt de nous montrer l'économie de notre vie monastique au point de vue de la culture intérieure de l'âme. Nous n'appartenons point à une vie active, il n'y a point deux parts dans notre existence. Le fait d'avoir rompu définitivement avec le monde supprime pour nous bon nombre de dangers. Nous sommes en relation habituelle avec le Seigneur et les choses saintes, comme enveloppés toujours dans un parfum d'encens. Les heures de travail elles-mêmes doivent nous rapprocher de Dieu ; elles n'émiettent pas notre attention. Et voici, de plus, que notre vigilance s'exerce d'une manière continue tout le long du jour ; voici qu'elle nous oblige à réparer sur l'heure, et à expier devant nos frères, absolument toutes les infidélités de détail auxquelles succombe la nature. Tout cela, qu'est-ce autre chose qu'un examen de conscience, non pas à heure fixe et de quelques instants, mais perpétuel, mais assidu, ne laissant rien à l'oubli? Que les hommes noyés dans les soucis et les périls de la vie apostolique, toujours exposés, dans l'entrain même de l'action, à franchir les bornes, à trop condescendre au tempérament, que de tels hommes s'arment de multiples et minutieux examens de conscience, c'est justice et prudence tout à la fois. Mais N. B. Père a pourvu autrement, sur ce terrain, aux exigences de notre âme. Les enquêtes interminables que nous ferions sur nous-mêmes n'auraient d'autre résultat que de grossir notre importance, de nous épuiser, de nous troubler, peut-être même d'empoisonner notre vie. Remplaçons donc ces recherches superflues par la régularité, par la fidélité absolue, par une perfection de charité, par l'adhésion tranquille à Dieu.

(1) La meilleure leçon semble bien être celle-ci : *Qui sciant curare et sua et aliena vulnera, non detegere et publicare.*

CHAPITRE XLVII

DU SOIN D'ANNONCER L'HEURE DE L'ŒUVRE DE DIEU

De significanda hora operis Dei. — Nuntianda hora operis Dei, die noctuque, sit cura Abbatis, aut ipse nuntiare, aut tali sollicito fratri injungat hanc curam, ut omnia horis competentibus compleantur.

C'est toujours de régularité et de bon ordre qu'il est question. L'Œuvre de Dieu formant le pivot de la journée monastique, il importe par-dessus tout que les Heures de l'office divin soient déterminées avec soin et annoncées ponctuellement. Or, à une époque où les heures variaient de durée d'un jour à l'autre, et où les procédés pour les reconnaître étaient souvent fort rudimentaires (rappelons-nous le commentaire du chapitre VIII), on comprend que la charge d'annoncer l'Œuvre de Dieu ait été spécialement dévolue à l'Abbé. C'est sur lui que pèsent toutes les responsabilités. Et, malgré la multiplicité de ses occupations, saint Benoît ne craint pas de lui confier le soin d'inviter les moines à la prière, sept fois le jour et une fois la nuit. C'est un procédé sage pour qu'il ne survienne parmi les frères ni désordre, ni contestation ; on évite ainsi les murmures et on inspire à tous plus d'estime pour l'office divin.

Néanmoins, on comprend que les travaux de l'Abbé, l'absence ou la maladie pouvaient le mettre hors d'état de remplir cette charge ; aussi N. B. Père lui permet-il de la confier à un frère attentif et diligent. Celui-ci pourvoira à ce que tous les offices puissent s'accomplir, et dans leur entier, aux heures convenables (voir la fin du chapitre XI). Aujourd'hui, les Abbés délèguent leur pouvoir à un réglementaire, mais sans jamais se désintéresser de l'exactitude avec laquelle on convoque la communauté.

C'est à l'occasion de ce chapitre que les commentateurs décrivent les différents procédés employés jadis dans les monastères pour éveiller ou avertir les frères. Ou bien on frappait aux portes (1) ; ou bien on se servait

(1) Cass., *Inst.*, IV, xii.

d'une trompe de corne ou de bois (1); ailleurs, d'instruments variés : claquette, cliquette, crécelle, etc. Les moniales de sainte Paule étaient appelées à l'office par le chant de l'*Alleluia* (2). Dans l'Ordre bénédictin, on a utilisé le plus souvent, et peut-être dès le temps de saint Benoît (3), des clochettes ou des cloches. Si nous nous souvenons des belles prières de la bénédiction des cloches, au Pontifical romain, et de la consécration solennelle dont elles sont l'objet, nous ne douterons point que leur voix mélodieuse et pénétrante soit celle même du Seigneur et qu'il convienne d'accourir à son appel avec un empressement joyeux.

Psalmos autem, vel Antiphonas, post Abbatem, ordine suo, quibus jussum fuerit, imponant. Cantare autem aut legere non praesumat, nisi qui potest ipsum officium implere, ut aedificentur audientes. Quod cum humilitate, et gravitate, et tremore faciat, et cui jusserit Abbas.

Après avoir assuré la régularité pour le début de l'office, saint Benoît fait une recommandation destinée à sauvegarder la dignité de l'Œuvre de Dieu elle-même. Ce n'est point au hasard, ou sous l'impulsion du caprice, ou bien en vertu d'une initiative personnelle, que les frères donneront soit l'*incipit*, soit la totalité des psaumes et des antiennes (rappelons-nous ce qui a été dit de la psalmodie monastique primitive dans le commentaire du chapitre IX, et de la signification probable du mot *imponere*). Pour se faire entendre ainsi au chœur, plusieurs conditions sont exigées. Il faut en avoir reçu l'ordre, il faut une désignation régulière. C'est à tour de rôle et selon le rang d'ancienneté que les frères donneront psaumes et antiennes, naturellement après l'Abbé, *post Abbatem*. Nul n'entreprendra de chanter ou de lire, qu'il ne soit capable de remplir son office de manière à édifier les auditeurs : c'est à l'Abbé que revient le soin d'opérer une sélection et d'apprécier les aptitudes (4). Enfin, dans l'exercice même de leur obédience, les frères feront preuve d'humilité, de gravité, de crainte religieuse et d'un grand esprit de soumission.

(1) S. Pach., *Reg.*, III.
(2) S. Hieron., *Epist.* CVIII, 19. P. L., XXII, 896.
(3) Il est raconté dans la Vie de saint Benoît comment saint Romain descendait à l'ermite du pain au bout d'une corde et l'avertissait par une clochette fixée à cette corde (S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. I). Le *signum* dont il est question dans la Règle : XXII, XLIII, XLVIII, est probablement une cloche.
(4) *Adstantibus ad orationem nullus praesumat sine praecepto qui praeest Patris psalmi laudem emittere* (*Reg.* I SS. Patrum, VI).

CHAPITRE XLVIII

DU TRAVAIL MANUEL QUOTIDIEN

De opere manuum quotidiano. — Otiositas inimica est animae. Et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina.

Le chapitre XLVIII nous donne beaucoup plus que ne promet son titre. Ce n'est pas simplement de travail manuel qu'il est question, mais de tous les travaux monastiques, de tout ce qui remplit nos heures laissées libres par la prière liturgique. Nous avons ici l'emploi du temps, l'horaire d'une journée bénédictine.

Selon sa coutume N. B. Père commence par un précepte général : « L'oisiveté est ennemie de l'âme (1) : c'est pourquoi les frères doivent s'employer, à des moments déterminés, au travail manuel et, à d'autres heures fixées, à l'étude des choses divines. » Encore que saint Benoît ne fasse explicitement allusion qu'aux seuls dangers de l'oisiveté, il n'ignorait pas le bénéfice positif et la valeur intrinsèque du travail. Ses avantages sont multiples. Nous pouvons reconnaître dans le travail une diversion puissante et un remède à bien des tentations ; constater la faiblesse et la mollesse de tout ce qui ne s'exerce pas ; nous souvenir enfin que toute vie et tout bonheur impliquent l'action : la contemplation elle-même n'étant que l'activité suprême de l'intelligence et du cœur conjugués, l'adhésion de tout l'être à celui qui Est. Le travail n'est pas simplement une loi pénale et un châtiment ; c'est une loi divine antérieure au péché ; et elle est universelle. Comment des moines y échapperaient-ils? Ils sont même deux fois voués au travail : puisque leur vie renferme toujours une part

(1) Réminiscence de S. Basile : *Et Salomon : Otiositas inimica est animae* (*Reg. contr.*, cxcii). D. Butler remarque que cette parole n'est pas de Salomon et n'existe pas dans le texte grec de saint Basile (*Reg. fus.*, xxxvii). On lit seulement dans l'Ecclésiastique (xxxiii, 28-29) : *Mitte* (*servum*) *in operationem, ne vacet; multam enim malitiam docuit otiositas.*

d'austérité et de pénitence, et que cette plénitude de Dieu dans l'âme vers laquelle ils tendent n'est promise qu'à un labeur persévérant. Doux labeur ! disait avec regret saint Augustin, en songeant aux tracas sans nombre qui assiégeaient son ministère épiscopal (1). — N. B. Père groupe sous trois chefs les principales occupations monastiques : l'Œuvre de Dieu, l'étude des choses divines, le travail des mains, *Opus Dei*, *lectio divina*, *opus manuum*.

Il n'y a que du bien à dire du travail manuel (2). Depuis les origines, il figure, dans des mesures diverses, au programme de la vie religieuse. Son intention première est, semble-t-il, de réduire le corps, de secouer son inertie, de ruiner les appétits et les instincts qui trouvent en lui leur source et leur aliment. Le travail manuel est donc un procédé de mortification. Il nous permet en même temps de consacrer à Dieu nos vigueurs physiques elles-mêmes. Est-il besoin de rappeler son caractère éminemment hygiénique, surtout pour des jeunes gens, pour des moines qui consacrent de longues heures à l'office et à l'étude? Accidentellement, il peut être aussi un moyen d'humilité, et cette forme servile du travail peut répugner à certaines natures : on ne voit cependant pas bien ce qu'a d'humiliant le fait de bêcher la terre ou de casser des pierres sur un chemin. Enfin le travail manuel devient parfois le gagne-pain régulier des moines ; et, dans chaque monastère, il est exigé tout au moins par les nécessités quotidiennes de la vie. Mais lorsqu'on a proclamé que le travail manuel est, d'une façon générale, indispensable ; lorsqu'on a souligné ses avantages et même affirmé que, dans un cas concret, il convient presque exclusivement à telle personne, il reste que les œuvres matérielles n'ont de soi aucune efficace sur la formation d'une nature intelligente, moins encore sur le développement d'une vie surnaturelle. Des deux formes du travail, l'une servile, l'autre libérale et à base d'intelligence, il nous semble facile de reconnaître la supériorité absolue de la seconde sur la première, et de déterminer la part selon laquelle l'un et l'autre travail doivent être normalement représentés chez nous.

Ce qui a fait le succès de la sainte Règle, ce qui a été le principe de sa diffusion, c'est le rapport commun de toutes les prescriptions qu'elle contient à un certain idéal de vie qu'elle a prétendu réaliser, à une certaine œuvre première et essentielle. Et notre intelligence de la Règle, l'esprit de notre vocation, ne se trouvent que dans la perception exacte et pratique de ce rapport. La pensée maîtresse de saint Benoît est que nous devons *cher-*

(1) Et saint Benoît cite textuellement quelques mots de ce passage du *De opere monachorum : Quantum attinet ad meum commodum, multo mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari, et caeteras* (vel *certas*) *horas habere ad legendum et orandum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas* (c. XXIX. P. L., XL, 576).

(2) On peut lire dans le Commentaire de D. MARTÈNE une copieuse dissertation sur le travail manuel.

cher Dieu. Il n'y a réellement, devant Dieu, que deux situations légitimes : jouir de lui lorsque nous le posséderons, le chercher aussi longtemps que nous ne le possédons pas pleinement. C'est la condition même de Dieu d'être caché, d'être invisible, d'habiter une lumière inaccessible. *Vere tu es Deus absconditus, Deus Israel, salvator* (Is., XLV, 15). Même lorsqu'il se montre, il se cache encore : dans la création, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie. Plus il se révèle, et plus il se cache ; il est tout à la fois le Dieu qui se donne et le Dieu incommunicable. Et notre vie, lorsqu'elle est vraiment celle du Christ, devient cachée avec lui : *Mortui estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* (COLOSS., III, 3). Nous nous demandons parfois comment il se fait que nos morts les plus aimés ne se révèlent jamais et semblent cesser toute relation avec nous. Si les âmes intervenaient encore dans les affaires des vivants, disait saint Augustin, ma mère Monique me parlerait chaque nuit, elle qui m'a suivi partout sur terre et sur mer, et dont j'étais l'unique amour (1). Nos défunts se taisent, parce qu'ils ne doivent pas déconcerter le régime de notre foi ; mais surtout parce que, appartenant à Dieu, ils adoptent les mœurs de Dieu et s'enveloppent dans son mystère. Il s'agit donc de chercher Dieu. Les renoncements de la profession et de toute la vie font notre âme libre pour cette recherche bénie. Nous nous perdons pour trouver Dieu, comme l'a dit l'Évangile, comme le chante l'admirable saint Jean de la Croix :

Pour toute la beauté créée,
Non, jamais je ne me perdrai,
Mais pour ce seul bien qui ne se peut nommer,
Que par bonheur on peut trouver.

Ce sont les sacrements, c'est la prière, c'est l'exercice constant de la foi, de l'espérance et de la charité qui nous rapprochent de Dieu et nous font pénétrer peu à peu dans sa région. Et la *lectio divina* prescrite par N. B. Père n'a pas d'autre dessein.

Nous devons noter avec soin ce mot de *lectio divina* (2). Ce n'est pas simplement le travail intellectuel, la culture intellectuelle ; il est donc superflu de faire honneur à saint Benoît d'une préoccupation qui ne semble guère avoir été la sienne. C'est œuvre d'intelligence, si l'on veut, mais d'intelligence s'appliquant aux mystères divins et à la doctrine divine ; c'est œuvre d'intelligence surnaturelle, c'est-à-dire de foi. C'est l'ensemble ordonné des procédés intellectuels progressifs par lesquels nous nous

(1) *De cura pro mortuis gerenda*, c. XIII. P. L., XL, 604.
(2) On le retrouve dans S. AUGUSTIN : *Illud sane admonuerim religiosissimam prudentiam tuam, ut timorem Dei non irrationabilem vel inseras infirmiori vasi tuo, vel nutrias divina lectione gravique colloquio* (*Epist.* XX, 3. P. L., XXXIII, 87). — *Erigunt nos divinae lectiones* (*Sermo* CXLII, c. I. P. L., XXXVIII, 778).

rendons familières les choses de Dieu et nous habituons à regarder l'invisible. Ce n'est ni de la spéculation, abstraite et froide, ni de la simple curiosité humaine, ni une lecture superficielle : c'est une recherche sérieuse, approfondie et persévérante de la Vérité même. On peut dire que de cette étude Dieu seul est l'objet, l'inspirateur et même l'agent principal : car elle se fait non seulement sous son regard, mais dans sa lumière, et dans un contact très intime avec lui. Elle est de la prière et de la tendresse. Elle s'appelle *lectio*, et ce n'est que le premier degré de la série ascendante : *lectio*, *cogitatio*, *studium*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio;* mais saint Benoît savait bien que, pour une âme loyale et courageuse, tous les autres degrés viendraient se surajouter à celui-là. La contemplation et l'union à Dieu, c'est à quoi tend la *lectio divina* monastique. Au fond, les heures que N. B. Père veut que nous consacrions chaque jour à cette lecture sont des heures d'oraison.

Nous avons répondu déjà à ceux qui s'informent si les anciens moines faisaient oraison, s'ils avaient une méthode et quelle était la matière de leur oraison. En dehors de l'office divin (qui est bien, semble-t-il, une oraison !), en dehors des quelques instants de prière privée, *brevis et pura*, que saint Benoît accorde à ceux qui en ressentent l'attrait, tous ont reçu l'obédience de scruter longuement l'Écriture sainte, le Livre par excellence, d'étudier les saints Pères et les formules liturgiques. Enfin, c'était la journée tout entière qui devait se passer, selon la Règle, en la présence de Dieu. La méthode d'oraison était simple et facile : s'oublier et vivre dans le recueillement habituel, tremper assidûment son âme dans la beauté même des mystères, s'intéresser à tous les aspects de l'économie surnaturelle, selon l'inspiration de cet Esprit de Dieu qui seul peut nous apprendre à prier (Rom., viii, 26). Pendant seize siècles, les clercs, les religieux et les simples fidèles n'ont pas connu d'autre procédé pour communiquer avec Dieu que cette libre effusion de leur âme devant lui et cette *lectio divina* qui alimente la prière, la suppose, se confond presque avec elle.

Rassurons-nous : l'absence de méthode systématique, de livres contenant de médiocres méditations toutes faites n'est pas synonyme de désordre ; elle ne conduit pas fatalement à la dispersion et aux distractions. Les anciens n'ignoraient point certaines industries capables de fixer la pensée et de ramener l'âme à son centre ; ils ne dédaignaient point toute discipline spirituelle ; surtout aux âmes travaillées par les multiples soucis du monde ils estimaient opportun de rappeler le conseil du Seigneur : *Tu autem, cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito* (Matth., vi, 6). Mais ils pensaient que les paroles de Dieu, des saints et de la liturgie, approfondies et redites sans fin, avaient une grâce souveraine pour arracher doucement l'âme au souci troublant d'elle-même, pour l'enchanter et l'introduire dans le mystère de

Dieu et de son Christ. Une fois là, plus n'est besoin des jolies considérations, ni des thèses bien construites à la pointe de l'intelligence : il n'y a plus qu'à regarder et à aimer, très simplement. Ainsi, dès le début de la conversion, c'est par des actes de vie illuminative et de vie unitive que s'achève l'œuvre de notre purification et que commence de se réaliser notre transformation en Dieu : *Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur, a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu* (II Cor., III, 18). Ne suffit-il pas, pour que l'oraison devienne chose aisée, de reconnaître le trésor qu'a déposé en nous le baptême et de comprendre, grâce à l'Apôtre, ce que c'est qu'être racheté en Notre-Seigneur Jésus-Christ et vivre de sa vie. Quoi qu'il en soit de l'opportunité des méthodes pour telle ou telle catégorie de chrétiens, il nous est permis de conserver ce que le P. Faber appelle « l'apanage des Bénédictins ascétiques de la vieille école (1) ». Nous sommes dans l'heureuse condition de Benjamin, le fils le plus aimé : *Amantissimus Domini habitabit confidenter in eo; quasi in thalamo tota die morabitur, et inter humeros illius requiescet* (Deut., XXXIII, 12).

La plupart des prédécesseurs de saint Benoît, et jusqu'aux anachorètes perdus dans la solitude des déserts, consacraient de nuit et de jour plusieurs heures à l'étude surnaturelle, surtout à l'étude des Écritures. Saint Pacôme voulait que les illettrés qui entraient chez lui apprissent à lire. Nos pères se rendaient compte qu'une sainte recherche est réclamée de tous ceux à qui le Seigneur donne l'intelligence et le loisir. Le péril serait grand pour la contemplation même dès l'instant où elle prétendrait se suffire ; Dieu ne vient jamais au secours de la paresse par des illustrations extraordinaires ; ses œuvres sont ordonnées, et il n'accorde, à son gré, de telles faveurs qu'à ceux qui n'ont pu apprendre autrement. Encore que saint Benoît comptât parmi ses moines plus d'un esclave et d'un barbare et que, sauf de rares exceptions, tous demeurassent dans l'état laïque, il a réservé pour la *lectio divina* un temps relativement considérable. Lui-même avait brusquement interrompu ses études profanes et s'était retiré du monde *scienter nescius et sapienter indoctus* (2) ; mais il entretint plus tard un commerce assidu avec l'Écriture et les Pères, et sa Règle témoigne d'une lecture assez étendue. L'Abbé, selon lui, doit être « docte dans la loi divine » (chap. LXIV). Depuis plusieurs siècles, chez les moines noirs, une part très large est faite à l'étude. Sans être abandonné de parti pris et complètement, le travail manuel a été peu à peu remplacé par celui de l'esprit. Et cette substitution se justifie assez, croyons-nous, par les modifications survenues dans l'état intellectuel, social et économique des temps modernes et la situation

(1) *Tout pour Jésus*, c. VIII, § 8. — Voir la Préface de D. Guéranger à sa traduction des *Exercices de Sainte Gertrude*.

(2) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, praef.

des monastères. Aujourd'hui, tous les moines de chœur doivent être aptes au sacerdoce; et l'Église a insisté naguère sur la nécessité des études, même pour les religieux voués à la vie contemplative. Elle attend d'eux une sorte d'apostolat des idées, une influence sur la pensée chrétienne des contemporains; elle leur confie parfois, accidentellement, des œuvres de prédication et d'enseignement, — mais sans les dispenser jamais d'être moines. Et peut-être y a-t-il lieu pour nous d'insister sur ce que nous pensons n'être pas une conception personnelle, mais une donnée élémentaire du sens monastique.

Et d'abord, sous peine de laisser tarir la source de toute prière, nous devons réserver les meilleurs moments de notre journée à la *lectio divina* proprement dite. Mais, en dehors de cette lecture, à quelles études nous appliquerons-nous? Tout ce qui est intéressant et utile pour l'Église l'est aussi pour nous; il va de soi pourtant que, sauf les obédiences exceptionnelles, les sciences dites ecclésiastiques ont un titre à notre choix; celles-là surtout qui s'accommodent le mieux aux conditions normales de notre vie, qui sont plus capables de nous unir à Dieu. Observons toutefois qu'un moine ne se spécialise jamais à son gré et suivant l'attrait de ses aptitudes; nos études, comme tout le reste, avec plus de motif encore que le travail manuel, doivent être sans cesse dirigées, contrôlées, consacrées par la volonté de l'Abbé.

Mais, alors même que nous nous sommes régulièrement cantonnés dans la théologie, dans l'histoire ecclésiastique, ou la patristique, ou la liturgie, il importe de savoir comment nous travaillons et selon quel esprit. Il y a tant de manières d'étudier un livre! Voici, par exemple, le manuscrit d'un sermon de saint Augustin. On peut d'abord le décrire matériellement, compter ses cahiers, reconnaître son écriture, déterminer sa date. On peut entrer plus avant et tenter une restitution historique : comparer ce texte avec celui des autres manuscrits, avec les éditions, avec les autres ouvrages de saint Augustin, avec d'autres auteurs encore; se demander quand a été prononcé le discours, reconstituer la physionomie de l'auditoire; recueillir de ces pages tout ce qui permet de mieux connaître l'époque, etc. Il est certain que de telles recherches ont leur intérêt, leur nécessité même, et que les hommes attentifs y glanent des constatations précieuses même pour la doctrine. Pourtant, il est incontestable aussi que cette étude textuelle est insuffisante. Qu'adviendrait-il d'un homme qui, devant son repas, s'obstinerait à analyser chimiquement les mets, à distinguer les substances nocives d'avec les nutritives? Il mourrait d'inanition. Voici un troisième procédé, plus scientifique, plus philosophique : on passera du texte au sens. On trouvera des majeures, des mineures, des notions multiples que l'on coordonnera méthodiquement en un tout cohérent, que l'on fera entrer dans un système mental. Mais il faut bien reconnaître que ce travail,

purement abstrait et académique, n'épuise pas encore la substance du livre. La vérité de Dieu vaut mieux que cela ; et ceux qui se bornent à cela feront éternellement antichambre : ils étudieront Dieu sans le connaître jamais. Comment se fait-il qu'on réussisse parfois à faire de la théologie elle-même la plus ennuyeuse, la plus stérile et la plus froide de toutes les sciences? Parce qu'elle est conçue d'une façon tout humaine et livresque, et qu'on y voit simplement la matière d'un examen.

Le procédé définitif auquel doivent aboutir tous ceux dont nous avons parlé jusqu'ici, est l'assentiment cordial, pratique, à la vérité, l'assimilation réelle, la sympathie de l'âme tout entière. Il ne nous servirait de rien de voir clairement les théorèmes surnaturels de notre *Credo*, si notre volonté se défend, par une cloison, contre la vérité connue, si notre pensée, notre amour et notre activité ne fraternisent pas. La vraie connaissance est celle qui développe en nous la foi et qui accroît la charité. Et il se trouve que la charité, après avoir reçu de la foi, lui restitue à son tour : elle nous fait apercevoir mieux ce que nous aimons davantage ; car nous voyons selon ce que nous sommes. Telle est l'étude vraiment féconde, la science des moines et des saints. C'est l'emploi normal de notre intelligence et une préparation à la vision intuitive.

Le travail, disions-nous naguère, est un dérivatif puissant et une diversion à mille tentations ; cela est vrai surtout du travail intellectuel ; et pourtant ce n'est pas un sacrement qui nous transforme infailliblement, puisque nous pourrions étudier les choses divines de manière à les ignorer toujours. Après tout, ce n'est ni à l'objet matériel de nos études, ni à leur durée qu'il faut mesurer leur efficacité : c'est à un coefficient de dispositions morales, c'est à une certaine qualité d'attention, à un certain bien-être surnaturel, à une certaine loyauté et liberté d'âme, à un sens et à un goût de plus en plus profond de Dieu, que nous apprécierons ce qu'elles valent. Et je songe au festin d'Ésope ; il voulut servir à ses amis ce qu'il y avait de meilleur au monde : des langues ; ce qu'il y avait de pire : des langues. L'étude me paraît être dans ce cas : elle est peut-être la meilleure des choses créées ; lorsqu'elle s'écarte de son dessein, elle est pire que tout le reste ; et c'est à l'occasion de la philosophie, de la théologie et de l'Écriture qu'on perdra sa foi et qu'on ébranlera la foi des autres ! La science n'est pas un danger par soi ; et s'il y a l'orgueil des savants, il y a aussi l'orgueil des imbéciles. Mais, enfin, il reste que la science qui n'influe pas sur notre sanctification court grand risque d'enorgueillir. *Thesaurizate vobis thesauros in caelo, ubi neque aerugo, neque tinea demolitur, et ubi fures non effodiunt, nec furantur* (MATTH., VI, 20). Dans le domaine de la science tout humaine, il y a une rouille, et une teigne, et des voleurs ; et un jour vient où, de cette encyclopédie vivante, plus rien ne restera. L'autre science est divine par son titre, elle est éternelle par son fruit, elle est incorruptible par sa composition même ; on ne peut nous la sous-

traire, et nous-mêmes nous ne saurions en abuser ni en tirer vanité. Elle ne profite que pour l'éternité. C'est celle-là seulement que l'Église et le monde attendent des prêtres et des moines. A Dieu ne plaise que nous ayons quitté le siècle et fait profession pour appartenir corps et âme à la science et à la critique, pour colliger avec passion des fiches bibliographiques. Autant il est souhaitable que le travail monastique soit consciencieux et méthodique et ne s'éparpille jamais sur des sujets médiocres (1), autant il serait redoutable de prendre comme idéal Dieu et l'étude, de viser à la production intensive, et de réaliser trop à la lettre la légende du bénédictin érudit, émule des élèves de l'École des Chartes ou des membres de l'Académie des Inscriptions. Quel chétif apostolat! Le jour où nous ferions sur l'autel des études le sacrifice de la conventualité et de la solennité de l'office, de la régularité, de la stabilité monastiques, nous aurions perdu tout caractère et jusqu'au titre à exister : rappelons-nous de quelle façon misérable a fini la Congrégation de Saint-Maur. Notre déchéance sera proche lorsqu'il y aura un élément humain quelconque, réputation, richesse, science, que nous mettrons en balance avec Dieu et qui nous servira de prétexte pour l'appauvrir.

Nous devons donc nous tenir en garde contre un esprit naturaliste qui nous inclinerait à réduire la part de la prière, soit dans notre horaire, soit seulement dans nos affections, au bénéfice, parfaitement chimérique, de la science sacrée. Il nous faut craindre aussi l'esprit de critique, cette disposition mesquine, grincheuse, vieillotte, à tout analyser avec défiance ; l'esprit frondeur, pour qui l'autorité a toujours tort, *à priori*, surtout l'autorité présente, et chez qui le doute est toujours le bienvenu. Ceux qui doutent et qui nient se font une célébrité immédiate. Et la déférence que l'on a refusée à la tradition, à l'antiquité, à l'autorité, on l'accorde aussitôt et absolument, avec une étourderie infinie, à la pensée d'un auteur quelconque, d'un de ces maîtres de l'heure qui font sonner très haut les mots vagues de progrès, d'évolution, de largeur d'esprit, d'éveil dogmatique. C'est de la badauderie intellectuelle. Et il me semble que le bon sens et la dignité consistent pour nous, non seulement dans une attitude de réserve, mais surtout dans un esprit de défense tranquille et de sauvegarde. L'esprit de conservation est l'instinct même de la vie, la disposition essentielle à maintenir l'être dans la possession de son être. C'est grâce à cet esprit que nous serons vraiment progressistes, car il n'y a pas de progrès d'un être vivant qui ne soit en rapport de continuité avec l'état qui l'a précédé. Nous appartenons à une société traditionnelle qui s'appelle l'Église. Dans sa Conférence avec le ministre Claude « sur la matière de l'Église », Bossuet fait remarquer « qu'il n'y eut jamais

(1) Lire MABILLON, *Traité des études monastiques*.

aucun temps où il n'y ait eu sur la terre une autorité visible et parlante, à qui il faille céder. Avant Jésus-Christ nous avions la Synagogue ; au point que la Synagogue devait défaillir, Jésus-Christ parut lui-même ; quand Jésus-Christ s'est retiré, il a laissé son Église, à qui il a envoyé son Saint-Esprit. Faites revenir Jésus-Christ enseignant, prêchant, faisant des miracles, je n'ai plus besoin de l'Église : mais aussi, ôtez-moi l'Église, il me faut Jésus-Christ en personne, parlant, prêchant, décidant avec des miracles, et une autorité infaillible (1) ». Nous autres, baptisés, clercs et moines, nous ne recevons notre enseignement que de l'Église. Notre mère n'est ni la science ni la critique ; seule, l'Église, après nous avoir enfantés et nourris, a mission de former nos âmes pour l'éternité. Dans la dogmatique, la morale, la liturgie, l'histoire, l'Écriture sainte surtout, c'est toujours l'Église qui parle et qui explique. Et tel est le caractère de l'enseignement et des études monastiques : recueillir des lèvres et du cœur de l'Église la pensée de Dieu.

> Ideoque hac dispositione credimus utraque tempora ordinari : id est, ut a Pascha usque ad Kalendas Octobris mane exeuntes, a prima usque ad horam pene quartam laborent, quod necessarium fuerit. Ab hora autem quarta usque ad horam quasi sextam lectioni vacent. Post sextam autem surgentes a mensa, pausent in lectis suis cum omni silentio; aut forte qui voluerit sibi legere, sic legat, ut alium non inquietet. Agatur Nona temperius, mediante octava hora; et iterum, quod faciendum est, operentur usque ad vesperam.

Afin de conjurer le péril de l'oisiveté, la journée monastique sera consacrée, à des heures définies, tantôt au travail des mains, tantôt à l'étude des choses de Dieu ; et voici, continue N. B. Père, comment nous croyons devoir distribuer les temps de l'un et de l'autre travail. Au chapitre VIII, lorsqu'il fut question de l'heure à laquelle commence l'office de nuit, saint Benoît a partagé l'année en deux saisons ; au chapitre XLI, et à propos de l'heure des repas, en quatre périodes ; en deux seulement, au chapitre XLII, au sujet de la lecture de Complies ; ici enfin, c'est en trois périodes qu'il divise l'année. La première s'étend depuis Pâques jusqu'aux calendes d'octobre, c'est-à-dire jusqu'au 14 septembre, jour

(1) Édition de Bar-le-Duc, 1863, t. V, p. 348.

où l'on commence à compter les calendes : *decimo octavo Kalendas Octobris;* c'est la même date que désignaient, au chapitre XLI, les termes *ab Idibus Septembris :* depuis les ides fermées de septembre (1). Rappelons-nous ce qui a été dit au chapitre VIII de la division de la journée chez les anciens. Elle était partagée en vingt-quatre heures, d'inégale durée selon les saisons ; les douze heures de jour étaient comptées depuis le lever jusqu'au coucher du soleil ; elles étaient plus longues en été, plus courtes en hiver.

Pendant l'été, les frères sortiront dès le matin, probablement après l'office de Prime ; et ils s'emploieront aux travaux nécessaires jusque vers la quatrième heure. Depuis la quatrième heure jusqu'à la sixième environ, ils vaqueront à la lecture. L'office de Tierce a pu se dire aux champs (chap. L) ; celui de Sexte se récite au monastère. La sixième heure achevée et le repas fini, les frères se lèveront de table et pourront alors se reposer sur leur couche. C'est la sieste, toujours indispensable pour des Italiens, et qu'il convenait d'autant mieux d'accorder aux moines que, pendant toute cette période, les chaleurs étaient plus fortes, le travail plus abondant, les nuits plus courtes. N. B. Père veut que le silence de nuit reprenne alors ses droits. Et ceci est réclamé par la charité, car les conversations des uns auraient compromis le sommeil des autres. Aussi bien, nul n'est contraint de se coucher ; il est permis de reprendre sa lecture d'avant le dîner ; mais à la condition expresse que chacun lise tout bas et pour soi seul, afin de ne gêner personne. Les anciens avaient coutume, semble-t-il, de lire, sinon à haute voix, du moins en prononçant les mots ; et saint Augustin remarquait l'habitude contraire de saint Ambroise (2). Après la sieste, les frères célèbrent l'office de None : *agatur Nona;* la neuvième heure n'est pas encore commencée, on est à peu près au milieu de la huitième : *temperius, mediante octava hora.* Puis on retourne au travail manuel, jusqu'au soir, jusqu'à Vêpres.

Si autem necessitas loci, aut paupertas exegerit, ut ad fruges colligendas per se occupentur, non contristentur : quia tunc vere monachi sunt, si de

(1) Il ne saurait être question, dans ce texte du chap. XLVIII, du jour où tombent les calendes, c'est-à-dire du 1er octobre : saint Benoît, en effet, veut que les frères prennent leur repas à none seulement, depuis le 14 septembre (chap. XLI), à sexte depuis Pâques jusqu'à ce qu'il appelle ici « les calendes d'octobre » ; or, les deux prescriptions deviendraient inconciliables, entre le 14 septembre et le 1er octobre, si nous entendions l'*usque ad Kalendas Octobris* du jour où tombent les calendes.

(2) *Cum legebat, oculi ducebantur per paginas, et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant... Sic eum legentem vidimus tacite, et aliter numquam* (*Confess.*, l. VI, c. III, P. L., XXXII, 720-721).

labore manuum suarum vivunt, sicut et Patres nostri et Apostoli. Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes.

Cette remarque peut trouver son application en toute saison ; elle a pourtant une opportunité spéciale pour l'été et pour le début de l'automne : c'est l'époque des moissons et des récoltes. Il est difficile de comprendre comment, d'un texte tel que celui que nous venons de lire, on a pu faire sortir certaines exagérations bien connues. Saint Benoît prévoit — il ne l'exige pas — que les conditions du lieu ou la pauvreté du monastère obligeront les moines à recueillir eux-mêmes les fruits de la terre. Les religieux pouvaient habiter une région solitaire ; le monastère pouvait tout à la fois posséder une vaste propriété foncière et n'avoir que très peu de serviteurs : allait-on laisser périr les récoltes sur pied? Force était bien d'employer les moines. Et saint Benoît prend occasion de cette éventualité pour rappeler que le travail manuel est non seulement bon et utile, non seulement sanctifié par l'obéissance, mais encore que les saints Apôtres et les Pères du désert n'ont pas rougi de s'y adonner. L'observation n'était pas superflue. Dans l'Orient, le travail manuel gardait un caractère moins servile, moins assujettissant qu'en Occident ; les riches eux-mêmes apprenaient souvent un métier ; on travaillait pour s'occuper, pour donner aux pauvres ; saint Paul fabriquait des toiles de Cilicie, par fierté et pour n'être à charge à aucune église. Mais l'Occident est plus positif, plus industriel ; sous un climat différent, avec des muscles vigoureux, il y a une dépense plus considérable de force physique ; volontiers on abandonnerait le travail aux esclaves. Et N. B. Père croit devoir plaider en sa faveur, comme l'avait fait longuement saint Augustin dans son livre *De Opere Monachorum.* Un moine ne saurait trouver les travaux manuels indignes de lui, celui-là surtout, dit le saint Docteur, qui vient de la condition servile. Vivre du travail de ses mains, comme l'ont fait nos pères et les Apôtres, c'est encore être vraiment moine ; c'est se livrer à une occupation très monastique et communier à un idéal primitif (1). Mais N. B. Père ne dit aucunement que les moines ne sont plus moines ou le sont d'une manière diminuée lorsqu'ils ne vivent pas du travail de leurs mains. L'équivoque sur la pensée de saint Benoît n'est plus possible, si l'on consent à remarquer qu'il ne parle ici des récoltes que comme d'une exception et comme de labeurs

(1) *Ne ipsi quidem* (*monachi Romani*) *cuiquam onerosi sunt, sed Orientis more, et Pauli apostoli auctoritate manibus suis se transigunt* (S. Aug., *De moribus Ecclesiae cathol.*, l. I, c. xxxiii. P. L., XXXII, 1340). — (*Antonius*) *gaudebat quod sine cujusquam molestia ex propriis manibus viveret* (*Vita S. Antonii, versio* Evagrii, 50. P. G., XXVI, 915).

extraordinaires. Même alors, ajoute-t-il, la discrétion demeure une loi. Tout se fera avec mesure, à cause des faibles ; l'Abbé veillera à n'écraser jamais la communauté sous un travail exagéré.

> A Kalendis autem Octobris usque ad caput Quadragesimae, usque ad horam secundam plenam lectioni vacent; hora secunda agatur Tertia; et usque ad Nonam omnes in opus suum laborent, quod eis injungitur. Facto autem primo signo nonae horae, disjungant se ab opere suo singuli, et sint parati, dum secundum signum pulsaverit. Post refectionem autem vacent lectionibus suis, aut Psalmis.

Depuis les calendes d'octobre, c'est-à-dire depuis le commencement du Carême monastique, 14 septembre, jusqu'au début du Carême ecclésiastique, il y a un nouveau régime de travail manuel. Les grands travaux sont finis ; peut-être est-ce plutôt à l'intérieur du monastère et dans les divers ateliers claustraux que les moines s'occupent alors. Les heures de jour se font de plus en plus courtes ; dorénavant, les heures de nuit étant largement suffisantes, il ne sera plus question de la sieste. Depuis le matin jusqu'à la deuxième heure pleine, les frères vaquent à la lecture. Lorsque la seconde heure est achevée, ils disent Tierce. Puis, jusqu'à la neuvième heure, chacun s'emploie au travail prescrit (1). L'office de None (les autres aussi, probablement) est annoncé par deux sonneries : au premier signal, tous quittent immédiatement leur travail et font en sorte d'être prêts pour l'office, qui commence après que le second signal a retenti. Le repas vient ensuite. Puis les frères reprennent leurs lectures du matin ou étudient les psaumes. *Lectionibus suis* désigne peut-être d'une manière spéciale les leçons de la Vigile nocturne, comme au chapitre VIII : *Quod vero restat post Vigilias, a fratribus qui Psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur.* N. B. Père entend donc que la matière de la *lectio divina* et de la méditation soit empruntée premièrement aux textes liturgiques. La lecture se poursuivait jusqu'à Vêpres. En additionnant ce temps de lecture avec celui du matin et avec celui qui pouvait suivre les Vigiles d'hiver, on obtient une large mesure d'étude surnaturelle. — Nulle part la Règle ne parle *ex professo*

(1) *Omni tempore usque ad tertiam legant ; post tertiam unusquisque sibi opera injuncta faciat* (S. Caesar., *Reg. ad mon.*, xiv). *Post horam secundam unusquisque ad opus suum paratus sit usque ad horam nonam, ut quidquid injunctum fuerit, sine murmuratione perficiat* (S. Macar., *Reg.*, xi).

des conférences. Il est probable cependant que l'Abbé faisait bénéficier ses moines de la doctrine que lui suppose N. B. Père. Parfois sans doute la « lecture » était faite par un seul, par l'Abbé, par un doyen, et chacun pouvait solliciter des éclaircissements : c'est une des formes antiques de l'enseignement, et saint Benoît y a fait allusion (chap. IV : 56e instrument, chap. VI, chap. XXXVIII).

In Quadragesimae vero diebus, a mane usque ad tertiam plenam, lectioni vacent, et usque ad decimam plenam operentur quod eis injungitur. In quibus diebus Quadragesimae, accipiant omnes singulos codices de bibliotheca, quos per ordinem ex integro legant : qui codices in capite Quadragesimae dandi sunt.

Voici la troisième et dernière période, celle du Carême. Le temps de la lecture se prend le matin jusqu'à la troisième heure pleine. Ensuite, jusqu'à la dixième heure pleine, les moines s'occupent au travail qui leur a été commandé. On a pu constater qu'il n'est pas question de la Messe dans l'horaire des jours de semaine.

Au chapitre suivant, N. B. Père recommandera de s'appliquer spécialement à la lecture pendant le Carême ; ici, il pourvoit à ce que nul ne manque de livres et ne se dérobe à un devoir aussi indispensable. Le monastère possédera une bibliothèque, et une bibliothèque assez riche pour que chacun puisse recevoir un manuscrit (1). La distribution se fera au début du Carême ; et tel est encore l'usage aujourd'hui. On reçoit des mains de l'Abbé lui-même le livre au moyen duquel le Seigneur nous instruira. *Quos per ordinem ex integro legant :* il ne suffit pas de feuilleter son manuscrit, de lire nonchalamment ici et là, au hasard, et par acquit de conscience, quelques passages qui paraissent moins fastidieux ; N. B. Père entend qu'on le lise par ordre et tout du long. Il réclame une étude sérieuse et non cette lecture superficielle et rapide qui n'est qu'une forme élégante de la paresse. La Règle ne détermine pas si le manuscrit doit être restitué à date fixe ; elle ne dit pas non plus s'il doit être lu en entier au cours du Carême.

Ante omnia sane deputentur unus aut duo seniores, qui circumeant monasterium horis quibus

(1) Quelques détails sur les anciennes bibliothèques monastiques dans HÆFTEN, l. IX, tract. IV, disq. V, et CALMET, Comment. sur le chap. XLVIII.

vacant fratres lectioni, et videant, ne forte inveniatur frater acediosus, qui vacet otio aut fabulis, et non sit intentus lectioni : et non solum sibi inutilis sit, sed etiam alios extollat. Hic talis, si (quod absit) repertus fuerit, corripiatur semel et secundo : si non emendaverit, correctioni regulari subjaceat, taliter ut ceteri metum habeant. Neque frater ad fratrem jungatur horis incompetentibus.

Après l'énoncé du précepte des saintes lectures, quelques mesures disciplinaires pour en garantir l'observation. On soupçonne qu'à l'époque de N. B. Père certains novices, peut-être même quelques anciens, ressentaient peu d'attrait pour le déchiffrement des gros manuscrits, et qu'ils eussent préféré l'agriculture aux Sermons de saint Augustin sur les psaumes ou à tel autre commentaire plus subtil : c'est à leur intention et pour leur ménager un supplément de conscience que saint Benoît institue les « circateurs ». Avant tout, dit-il, on aura soin de désigner un ou deux sénieurs qui parcourront le monastère aux heures où les frères doivent vaquer à la lecture. Ils s'assureront de ce qui se passe. Peut-être rencontreront-ils un frère nonchalant, sans goût pour les choses spirituelles et fatigué de chercher Dieu, *acediosus* (1). Au lieu de s'appliquer à la lecture, il rêve et somnole, ou bien il bavarde. Un homme qui s'ennuie devient un apôtre de l'ennui, et la paresse est contagieuse : non seulement ce frère perd son temps et se nuit à soi-même, mais encore il dissipe les autres. Lorsque le circateur rencontre, ce qu'à Dieu ne plaise, un moine aussi peu délicat, il doit le réprimander lui-même en secret ou le faire admonester par l'Abbé jusqu'à deux fois. Mais, si le coupable ne s'amende pas, on le soumettra à la correction régulière, en telle manière que les autres moines conçoivent tous de la crainte.

La remarque qui suit a une portée générale et vise tous les temps de l'année, tous les moments silencieux du jour : qu'un frère ne se joigne point à un autre, ne s'entretienne avec personne aux heures indues. On écarte ainsi bien des périls. Nous voyons une fois de plus, grâce à ces quelques mots, que les moines de saint Benoît avaient des heures régulières où ils pouvaient parler entre eux.

Dominico die lectioni vacent, exceptis iis qui variis officiis deputati sunt. Si quis vero ita negli-

(1) Cf. *S. Th.*, IIa IIae, q. xxxv, sur l'*acedia*.

gens et desidiosus fuerit, ut non velit aut non possit meditari aut legere, injungatur ei opus quod faciat, ut non vacet. Fratribus infirmis vel delicatis talis opera aut ars injungatur, ut nec otiosi sint, nec violentia laboris opprimantur, ut effugentur. Quorum imbecillitas ab Abbate consideranda est.

Voici, enfin, quelques exceptions aux règles posées dans ce chapitre. Il fallait dire un mot du dimanche. Ce jour-là, en toute saison, les travaux manuels cesseront ; et tous les frères vaqueront à la lecture (1), excepté ceux qui sont députés à des offices qui ne peuvent chômer, à la cuisine, par exemple.

Puis saint Benoît prévoit le cas d'un moine tellement négligent et paresseux qu'il ne consente ni à lire ni à méditer. *Aut non possit :* peut-être même ne le peut-il pas : à raison de son habitude d'incurie intellectuelle, ou bien par insuffisance de nature, et sans culpabilité de sa part. Afin qu'il ne reste pas désœuvré, on lui assignera une besogne quelconque. Sans doute, dans la pensée de N. B. Père, cette substitution doit être étendue à tous les jours de la semaine et n'est pas réservée au seul dimanche. Elle pouvait d'ailleurs être plus opportune ce jour-là : car il fallait bien, pendant les longues heures où la communauté vaquait à la lecture, trouver pour les nonchalants et les illettrés une occupation manuelle conciliable avec les exigences dominicales.

Ce n'est pas seulement la durée du travail manuel qui doit être calculée avec mesure, c'est sa qualité même qui doit être proportionnée aux forces de chacun. Saint Benoît avait écrit plus haut : *Omnia tamen mensurate fiant propter pusillanimes;* il plaide encore une fois en faveur des frères infirmes ou délicats. Ils n'ont pas de titre à demeurer oisifs ; mais il ne faut pas davantage les accabler sous des travaux trop lourds, les décourager, les exposer peut-être à s'enfuir du monastère (2). On leur confiera une tâche facile, on les appliquera à un art qui convienne à leur état de santé. Cette appréciation de leur faiblesse est remise à la conscience et au cœur de l'Abbé.

(1) *Dominicis diebus orationi tantum et lectionibus vacant* (S. Hieron., *Epist.* XXII, 35. P. L., XXII, 420).

(2) *Ne plus operis fratres compellantur facere; sed moderatus labor omnes ad operandum provocet* (S. Pach., *Reg.*, clxxix).

CHAPITRE XLIX

DE L'OBSERVANCE DU CARÊME

De Quadragesimae observatione. — Licet omni tempore vita monachi Quadragesimae debeat observationem habere : tamen quia paucorum est ista virtus, ideo suademus istis diebus Quadragesimae omni puritate vitam suam custodire, omnes pariter negligentias aliorum temporum his diebus sanctis diluere.

Saint Benoît a eu l'occasion, au chapitre précédent, de décrire certaines observances communes du Carême ; mais telle est l'importance de cette période dans une vie chrétienne et monastique (1) qu'il lui consacre un chapitre spécial, où sont proposées à chacun quelques pratiques facultatives et surtout les dispositions surnaturelles qui donneront du prix à ses œuvres.

Ne nous méprenons pas sur le caractère de cette affirmation de saint Benoît « qu'en tout temps la vie d'un moine doit témoigner de la même observance qu'en Carême ». Le Carême, selon l'acception courante, signifie une portion de l'année consacrée au jeûne, à l'abstinence, à des pratiques de mortification. Le monde, parce qu'il est toujours frappé par les choses qui le molestent davantage, ne voit dans le Carême que des retranchements sur le boire et le manger ; il prend plutôt conscience des pénalités culinaires de cette période que de son intention réelle et profonde de pénitence. Mais dans la pensée de saint Benoît le Carême a une acception plus large. Lorsqu'il souhaite que la vie du moine soit un perpétuel carême, il n'entend pas parler de celui de l'estomac : c'eût été bouleverser la règle établie ailleurs et laisser au moine la dangereuse liberté de manger ou de ne manger pas, et de manger à ses heures ; c'eût été manquer de discrétion. Même, il ne semble pas que N. B. Père songe

(1) Cf. Cass., *Conlat.* XXI.

ici à entraîner ses moines dans un régime d'austérités sans fin et de mortification extraordinaire. Il parle du carême spirituel, conciliable avec tous les horaires, avec tous les états de santé, supérieur de beaucoup au carême matériel, lequel n'est qu'un procédé qui nous aide à réaliser l'autre.

Ce vrai carême implique deux éléments : un élément négatif et un élément positif, un élément de séparation et un élément d'union. Il consiste d'abord dans l'élimination du péché et de l'imperfection même, dans la suppression de tout ce qui est inconciliable avec la volonté de Dieu sur nous, avec la dignité de notre vocation, avec le sérieux de notre promesse. Et le carême spirituel est complet lorsque sont pratiquées les bonnes œuvres, lorsque l'âme adhère à Dieu plus intimement. Or, en tout temps, la vie du moine devrait s'efforcer de remplir ce programme de sainteté. La seule réalité de notre insertion au Seigneur et de notre collaboration liturgique quotidienne à son mystère devrait suffire pour imprimer à notre vie l'allure d'une fidélité croissante. Mais saint Benoît connaît les hommes : *Paucorum est ista virtus.* Il y a toujours une distance entre ce que nous sommes et notre idéal ; même dans la loyauté parfaite, il y a des défaillances d'exécution. Et le dessein du Carême est celui-ci : nous fournir l'occasion de réparer, d'expier toutes les négligences des autres temps. Le Carême est encore une période de recueillement, de docilité plus attentive, d'entraînement surnaturel : *Omni puritate vitam suam custodire.* Saint Benoît entend ici le mot pureté dans son sens large et compréhensif : c'est la vie d'unité et d'union à Dieu sans partage, l'absence de tout alliage dans le principe qui détermine intérieurement notre activité : *Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei;* c'est la vraie virginité du cœur. Garder son âme en toute pureté et effacer les négligences des autres temps de l'année : ces deux recommandations sont liées ensemble comme cause et effet : nous n'atteignons les fautes d'autrefois que par la fidélité d'aujourd'hui (1).

Quod tunc digne fit, si ab omnibus vitiis nos temperemus; orationi cum fletibus, lectioni, et com-

(1) Saint Benoît s'est inspiré de plusieurs passages de S. Léon le Grand : *Haec autem praeparatio, licet omni tempore salubriter assumatur,... nunc tamen sollicitius expetenda est... Scientes enim* [*adversarii nostri*] *adesse sacratissimos Quadragesimae dies, in quorum observantia omnes praeteritae desidiae castigantur, omnes negligentiae diluuntur. — Debebatur quidem tantis mysteriis ita incessabilis devotio et continuata reverentia, ut tales permaneremus in conspectu Dei, quales nos in ipso paschali festo dignum est inveniri. Sed quia haec fortitudo paucorum est... magna divinae institutionis salubritate provisum est, ut ad reparandam mentium puritatem quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur, in quibus aliorum temporum culpas et pia opera redimerent, et jejunia casta decoquerent. — Deo ita demum sacrificium verae abstinentiae et verae pietatis offerimus, si nos ab omni malitia contineamus* (*De Quadrag.*, *Sermo* I, 2. P. L., LIV, 264 ; *Sermo* IV, 1 et 6. P. L., *ibid.*, 275, 280).

punctioni cordis, atque abstinentiae operam demus.

Saint Benoît analyse maintenant sa pensée; il donne le détail des points sur lesquels pourront porter les observances individuelles du Carême. D'abord l'élément négatif : s'éloigner de tout vice, de toute habitude mauvaise. Ceci est élémentaire : il est bien superflu de surcharger l'observance de pratiques nouvelles, d'imaginer une belle stratégie de macérations, lorsque le cœur reste volontairement plein d'orgueil, de jalousie, de paresse, de murmure.

Et voici l'élément positif. En premier lieu, l'oraison. Pour un pharisien, l'œuvre extérieure, la prestation matérielle, eût passé avant tout; mais un chrétien songe d'abord à la prière. Saint Benoît demande une prière accompagnée de larmes, c'est-à-dire intime, instante, jaillissant de la tendresse et de la « componction du cœur ». Nous reconnaissons la doctrine du chapitre XX. Ainsi donc, en Carême, l'oraison privée sera plus fréquente et plus fervente; l'oraison officielle, le service divin sera mieux préparé et célébré avec plus de soin. Nous nous appliquerons spécialement aussi à l'étude des choses divines, *lectioni*, et c'est pourquoi le chapitre précédent nous parlait des livres de carême. Remarquons comment N. B. Père suggère non pas des pratiques extraordinaires, mais un accomplissement intégral et plus généreux de nos simples devoirs d'état. Il ajoute un conseil de sobriété : *abstinentiae*, donnant peut-être à ce mot, comme à celui de Carême, une signification plus large que ne la lui donne l'usage courant. Il ne saurait même être question de l'abstinence des viandes, puisque, dans les monastères, elle était perpétuelle.

Ergo his diebus augeamus nobis aliquid ad solitum pensum servitutis nostrae : orationes peculiares, ciborum et potus abstinentiam; unusquisque super mensuram sibi indictam aliquid propria voluntate cum gaudio Sancti Spiritus offerat Deo : id est, subtrahat corpori suo de cibo, de potu, de somno, de loquacitate, de scurrilitate, et cum spiritualis desiderii gaudio sanctum Pascha exspectet.

La vie monastique a été définie : *Dominici schola servitii.* Il y a donc une tâche, un service que nous devons fournir, en stricte justice et conformément à nos vœux. Mais un bon et généreux serviteur va au delà

de ce qui lui est prescrit : *augeamus aliquid*... (1). Et saint Benoît énumère quelques-unes des pratiques de Carême : celles qui intéressent surtout l'âme, les prières particulières ; celles qui ont pour dessein de réduire le corps, les privations dans la nourriture et le sommeil, l'abstention plus scrupuleuse du bavardage et de la dissipation. L'abstinence, le jeûne et les veilles sont les procédés classiques de la mortification corporelle. Rappelons-nous qu'en Carême nos pères ne prenaient qu'un seul repas, le soir ; il y avait bien quelque vaillance à retrancher encore sur un menu déjà frugal. *Aliquid offerat :* serait-ce trahir la pensée de saint Benoît que de reconnaître dans cette manière de dire une allusion rapide à la discrétion et à la mesure qui doivent, même en Carême, caractériser le programme de nos observances? La multiplicité dans les œuvres extérieures est encore un trait de la piété pharisienne.

Ce qu'il nous faut recueillir surtout, c'est l'indication des dispositions intimes d'où procéderont nos pratiques de Carême : celles-ci devront avoir la physionomie gracieuse d'une « offrande faite à Dieu ». L'offrande est, par définition, quelque chose de spontané : le moine consultera donc sa propre générosité, et il choisira lui-même son présent, *propria voluntate;* et si l'obéissance intervient, ce n'est pas pour diminuer l'initiative ni la résolution virile, mais pour les diriger et les rendre fécondes. Une offrande se fait avec joie, « avec la joie du Saint-Esprit » : *Hilarem enim datorem diligit Deus* (II Cor., ix, 7). Nous savons que les jeûneurs pharisiens avaient la mine allongée et maussade : *Exterminant facies suas* (Matth., vi, 16-18). Isaïe les voit *contorquere quasi circulum caput suum, et saccum et cinerem sternere* (2). Mais le Seigneur demande une autre attitude à des âmes qui sont en paix avec lui, qui sont aimées, qui portent en elles la Tendresse, la Beauté et la Joie infinies : *Tu autem, cum jejunas, unge caput tuum et faciem tuam lava.* N. B. Père sait son Évangile. Il n'ignore pas non plus qu'en Carême il y a des obstacles spéciaux à la joie : obstacles physiques, l'estomac qui geint, la tête qui est lourde... ; obstacles spirituels, les petits diables, un vol de vilains « oiseaux noirs (3) ». Quand il y a souffrance physique ou dépression morale, l'ennemi n'est jamais loin ; le Seigneur non plus, par bonheur, ni ses anges ; aussi l'Église a-t-elle soin de nous confier aux bons anges dès le début de la sainte Quarantaine (4).

Au reste, suggère la Règle, on voit le bout du Carême ! Que l'allégresse

(1) Encore un souvenir de S. Léon : *Omnem observantiam nostram ratio istorum dierum poscat augeri... Ad mensuram consuetudinis nostrae necessariis aliquid addamus augmentis* (*De Quadrag., Sermo* II, 1. P. L., LIV, 268). — *Debet esse aliquid quod Quadragesimae diebus addatur* (vel *augeatur*) : *sed ita, ut nihil ostentationis causa fiat, sed religionis* (S. Ambros., *De virginibus*, l. III, c. iv. P. L., XVI, 225).

(2) *Missale Romanum, Epistola feriae* VI *post Cineres.*

(3) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. ii.

(4) *Missale Romanum, Dom.* I *Quadrag.*

pascale prévienne les temps et rejaillisse jusque sur les semaines d'attente. Notons qu'il s'agit de « la joie d'un désir spirituel » : l'estomac, lui aussi, a ses convoitises, mais ce n'est pas d'elles qu'il est ici question. *Et cum spiritualis desiderii gaudio sanctum Pascha exspectet :* on entrevoit dans cette petite phrase toute la saveur qu'avait la sainte Pâque pour N. B. Père saint Benoît. Ainsi, deux fois en quelques lignes, la joie est mentionnée ; c'est qu'en effet le précepte de la joie oblige toujours. Même à ses heures les plus austères et jusque dans l'exercice de la pénitence, la vie monastique gardera donc l'aspect tranquille et l'abord facile que lui voulait saint Benoît : *In qua institutione nihil asperum nihilque grave nos constituturos speramus.*

> Hoc ipsum tamen, quod unusquisque offert, Abbati suo suggerat, et cum ejus fiat oratione et voluntate ; quia quod sine permissione patris spiritualis fit, praesumptioni deputabitur et vanae gloriae, non mercedi. Ergo cum voluntate Abbatis omnia agenda sunt.

La part surajoutée de mortification, encore qu'elle soit résolue spontanément, sera néanmoins soumise à l'Abbé, que N. B. Père appelle ici *pater spiritualis.* On ne saurait excéder lorsqu'il s'agit des vertus théologales ; on excède facilement lorsqu'il s'agit des vertus morales, lesquelles consistent dans une sage moyenne prise entre deux extrêmes, et dont l'objet immédiat est une chose bonne, non par elle-même ni pour elle-même, mais en vertu de sa relation avec une autre qui est bonne d'une façon absolue. La mortification n'est bonne que relativement : sinon, tous les fakirs indiens seraient parfaits ! Elle est bonne parce qu'elle nous établit en santé morale et qu'elle diminue les exigences du corps ou de l'esprit propre ; — parce qu'elle nous fait expier et réparer le péché ; — et surtout parce qu'elle nous associe aux souffrances de Notre-Seigneur Jésus-Christ ; elle est bonne comme procédé et comme moyen, non comme fin. Or, il y a place, sur ce terrain, pour des erreurs doctrinales et pour des erreurs pratiques. On peut non seulement manquer de mesure, mais encore, par un renversement étrange des principes mêmes du christianisme, faire consister toute la vie surnaturelle dans l'œuvre de mort de la pénitence ; on peut s'exalter dans son audace, — tuer le bélier pour laisser vivre Isaac. L'attrait pour une mortification rigoureuse peut être affaire de tempérament, violence naturelle, raffinement maladif, ou bien n'être qu'une forme de la superbe. Et il s'en faut de beaucoup que l'ardeur à la mortification corporelle s'unisse toujours à

l'obéissance intérieure et à la mortification de l'esprit. Il n'y a réellement d'avenir ni pour les mous, ni pour ceux qui sont extrêmement mortifiés, lorsque leur pénitence n'est pas accompagnée d'une très grande docilité et soumission d'âme. L'unique procédé qui nous mette à l'abri des illusions est indiqué par saint Benoît : confier à notre Abbé nos bons désirs et suivre en tout sa direction.

N. B. Père assigne un autre motif à ce recours au supérieur. Le moine ne s'appartient plus, l'exercice de son activité entière est déterminé par la Règle et par la volonté de l'Abbé (1). Il ne faudrait pas, sous couleur de perfection et au moyen d'observances particulières, peut-être excellentes en soi, mais non autorisées, échapper tout un Carême à une sujétion absolue qui est la condition même de notre vie monastique ! Des œuvres faites dans ces dispositions n'auraient aucun caractère surnaturel et méritoire. Ce qui se fait sans la permission du père spirituel, dit saint Benoît, sera porté au compte de la présomption et de la vaine gloire et non de ce qui mérite récompense (2). De nouveau, nous sommes mis en garde contre une tendance pharisienne : l'ostentation dans les bonnes œuvres : *Noli tuba canere ante te, sicut hypocritae faciunt in synagogis et in vicis ut honorificentur ab hominibus... Amen dico vobis : receperunt mercedem suam* (MATTH., VI, 2). Dans nos petites mortifications, oublions toutes choses, sauf le regard et la joie de notre Père céleste. Saint Benoît parle non seulement de la permission de l'Abbé mais de sa prière. Nous pouvons compter toujours sur la prière de notre Abbé, et la nôtre doit être associée habituellement à la sienne.

(1) *Sine (praepositi) voluntate nullus frater quidquam agat* (*Reg.* II SS. PATRUM, I).
(2) Cf. S. BASIL., *Reg. contr.*, LXXXIX, CLXXXI, CLXXXIV. — CASS., *Inst.*, V, XXIII. — HÆFTEN, l. X, tract. VIII, disq. VI. — UDALR., *Consuet. Clun.*, l. II, c. LII.

CHAPITRE L

DES FRÈRES QUI TRAVAILLENT LOIN DE L'ORATOIRE OU QUI SONT EN VOYAGE

Ces deux courts chapitres L et LI prévoient les exceptions possibles à la parfaite ponctualité et régularité dont traitaient les chapitres précédents. Ils pourraient être réunis sous un même titre. Leur dessein est de résoudre les cas de conscience que créent, au double point de vue de l'office divin d'abord, puis de la table commune, l'éloignement momentané ou l'absence prolongée. Le chapitre L nous apprend comment doivent célébrer les Heures ceux des frères qui ne peuvent se trouver à l'oratoire avec le convent, soit que des travaux les retiennent aux champs, soit qu'ils accomplissent un voyage.

De fratribus qui longe ab oratorio laborant, aut in via sunt. — Fratres qui omnino longe sunt in labore, et non possunt occurrere hora competenti ad oratorium, et Abbas hoc perpendit quia ita est, agant ibidem opus Dei, ubi operantur, cum tremore divino flectentes genua.

Il y a lieu d'observer d'abord que saint Benoît considère tous ses moines comme rigoureusement tenus à l'office ; pourtant les moines d'alors n'étaient pas clercs, pour la plupart. Les frères qui sont partis travailler aux champs feront en sorte de revenir assez tôt pour célébrer à l'oratoire chacune des Heures liturgiques, toutes les fois que la distance ne sera pas trop grande, et sans doute aussi lorsqu'ils pourront abandonner le travail sans inconvénient sérieux ; mais cette seconde condition, dont a tenu compte la tradition monastique, n'est pas envisagée par saint Benoît.

Ceux qui sont trop loin, *qui omnino longe sunt*, diront l'office à l'endroit même où ils se trouvent. Et, afin de couper court aux indécisions,

c'est à l'Abbé qu'il appartiendra de décider si l'on doit rentrer ou non. On voit bien qu'il ne s'agit que de cas exceptionnels. Tous les travaux manuels, selon la pensée de saint Benoît, doivent s'exécuter d'ordinaire à l'intérieur de la clôture (chap. LXVI), et de telle sorte que les frères puissent aisément se réunir pour l'Œuvre de Dieu. Mais n'arrive-t-il pas souvent que le monastère a des possessions plus éloignées? En ce cas, des ouvriers recueilleront les récoltes. Nulle part dans la Règle n'est envisagée l'hypothèse d'exploitations agricoles, captant d'une façon habituelle les forces vives de la communauté et obligeant de nombreux moines à s'absenter toute la journée ou des semaines entières, loin du centre de la vie conventuelle.

L'usage de réciter certaines parties de l'office aux champs existait avant saint Benoît : il est mentionné par les *Règles* de saint Pacôme et de saint Basile (1). Sur quoi D. Martène remarque « qu'il n'y a pas lieu de s'étonner que les moines accomplissent l'*Opus Dei* dans les champs, puisqu'ils y faisaient bien aussi le somme réparateur de la méridienne ». Il est peut-être plus facile de dormir aux champs que d'y réciter l'office avec décence. Aussi N. B. Père recommande-t-il d'apporter le même souverain respect, la même vigilance qu'au chœur. Dieu n'est nulle part absent, et si la notion de sa présence est familière aux moines, comme le veut saint Benoît, ils se recueilleront sans peine. Le lieu du travail devient aussi sacré que l'oratoire. On y garde le cérémonial accoutumé : inclinations, génuflexions, oraisons faites à genoux ou avec prosternement : *cum tremore divino flectentes genua;* ce qui ne veut point dire qu'on récite tout l'office à genoux, mais bien qu'on observe les mêmes rubriques qu'au chœur. Il ne s'agit probablement que d'une petite Heure, et presque tout peut se réciter de mémoire (2).

Similiter qui in itinere directi sunt, non eos praetereant Horae constitutae : sed ut possunt, agant ibi, et servitutis pensum non negligant reddere.

Voici maintenant le cas des moines voyageurs. On s'est demandé sur quoi porte le mot *similiter :* les Clunisiens soutenaient à bon droit qu'il porte sur *non praetereant;* les Cisterciens, qu'il se rattache à *flectentes genua.* En fait, l'usage monastique universel était à peu près

(1) *Si in navi fuerit, et in monasterio, et in agro, et in itinere, et in quolibet ministerio, orandi et psallendi tempora non praetermittat* (S. Pach., *Reg.*, cxlii). — *Si corporaliter non occurrat adesse cum caeteris ad orationis locum, in quocunque loco inventus fuerit, quod devotionis est expleat* (S. Basil., *Reg. contr.*, cvii). — Voir aussi Cass., *Inst.*, II, xv.

(2) Voir les détails intéressants que donne la *Règle du Maître*, lv.

celui-ci. Lorsque le moment de réciter l'Heure liturgique paraissait arrivé, on descendait de sa monture (les longues courses se faisaient rarement à pied), on quittait ses gants de voyage, on se découvrait la tête, on priait de la même façon et dans la même posture qu'on l'eût fait au chœur ; l'Heure ainsi commencée, on remontait à cheval et la psalmodie se poursuivait. Quand les chemins étaient trop boueux, qu'on était sous la pluie et la neige, il y avait dispense de la génuflexion qui précède l'office, et on récitait à la place le *Miserere :* telle était du moins la coutume clunisienne, rappelée par Pierre le Vénérable à saint Bernard (1). N. B. Père suggérait cette discrétion lorsqu'il écrivait : *Sed ut possunt, agant ibi* (2). Ces mots laissaient une marge à l'interprétation des supérieurs et des moines : on célébrera l'Œuvre de Dieu du mieux que l'on pourra. S'il eût fallu réciter l'office tout comme au chœur et dans son entier, on aurait dû emporter avec soi les gros livres manuscrits. Les bréviaires étaient, et pour longtemps encore, inconnus. Avant leur apparition, cependant, on constate l'usage de manuscrits contenant certaines portions de l'office et un choix de prières et de lectures pour les voyageurs (3). Saint Benoît ne pouvait donc pas préciser davantage. Ce qu'il veut, c'est que les moines fassent leur possible. *Et servitutis pensum non negligant reddere :* c'est une dette de justice et une obligation sacrée (4).

Dans les mots : *Non eos praetereant Horae constitutae*, certains commentateurs voient le précepte de réciter chaque Heure en son temps. Il n'eût jamais paru possible à saint Benoît qu'on psalmodiât les Laudes, par exemple, au coucher du soleil ou même de nuit. Nous pourrions rappeler aussi qu'il est des endroits moins favorables à la récitation décente et pieuse de nos Heures ; enfin que, sauf les cas prévus par la théologie morale, nul aujourd'hui n'a le loisir de réduire la liturgie et de l'accommoder aux nécessités du voyage.

(1) *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 132.
(2) Il faudrait lire : *agant sibi :* ils diront l'office en particulier.
(3) Cf. Calmet, Comment. sur le chap. L.
(4) Sur l'ancienneté et l'universalité de cette récitation obligatoire pour les clercs comme pour les moines, cf. Mabillon, *De Liturgia gallicana : Disquisitio de cursu gallicano*, VI, p. 426-439.

CHAPITRE LI

DES FRÈRES QUI VONT EN DES LIEUX PEU ÉLOIGNÉS

De fratribus qui non satis longe proficiscuntur. — Fratres qui pro quovis responso proficiscuntur, et ea die sperant reverti ad monasterium, non praesumant foris manducare, etiamsi a quovis rogentur : nisi forte eis ab Abbate suo praecipiatur. Quod si aliter fecerint, excommunicentur.

Le titre nous renseigne insuffisamment sur l'objet réel de ce chapitre : alors que le chapitre précédent traçait aux moines une ligne de conduite relativement à l'office divin, celui-ci leur indique ce qu'ils doivent faire pour les repas.

Il s'agit de frères envoyés régulièrement pour traiter une affaire quelconque, *pro quovis responso* (1). Saint Benoît passe sous silence le cas des moines qui voyagent au loin : évidemment, ceux-ci devront accepter l'hospitalité qu'ils trouveront en chemin. Ou bien ils emporteront des provisions : il le fallait bien au désert ; encore le soleil épuisait-il parfois les outres, comme pour ces frères qui allèrent visiter saint Antoine ; parfois aussi, c'était l'âne chargé des vivres qui crevait en route (2).

Toutes les fois que les moines verront la possibilité de rentrer le jour même au monastère, ils se garderont de s'asseoir à la table des séculiers. Et saint Benoît prévoit les excuses des voyageurs : « Mais la route est dure ! Il fait si chaud ! On a insisté si vivement ! N'étaient-ce point des gens de condition, des personnes pieuses? » Non, rien de tout cela ne suffit : *etiam a quovis rogentur* (3). Pourtant, il n'est pas impossible que

(1) Voir le chapitre LXVI.

(2) S. Athanasii *Vita S. Anton.*, 54. P. G., XXVI, 919-922. — *Verba Seniorum* : Vitae Patrum, V, x, 2. Rosweyde, p. 596. — S. Pach., *Reg.*, liv.

(3) Un trait de la Vie de saint Benoît peut servir de commentaire à ce chapitre : S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xii.

l'Abbé accorde permission : c'est le sens à donner ici à *praecipiatur*. La *Règle du Maître* rapporte le petit dialogue qui s'engage entre le moine et son Abbé et énumère toutes les circonstances où il faut accepter ou refuser les invitations (1). Pour nous, si la permission du supérieur n'est que tacite et supposée, soyons très réservés dans l'interprétation. Il va de soi que, si la fatigue était sérieuse, il faudrait sans scrupule accepter du réconfort. Cassien nous raconte comment deux jeunes solitaires se laissèrent mourir de faim plutôt que de toucher aux figues qu'ils portaient à un malade (2).

N. B. Père prononce la peine de l'excommunication contre les transgresseurs (peut-être l'excommunication de la table), puisque, par cette infraction, ils sont redevenus séculiers. La vie commune se traduit surtout dans la conventualité de l'office divin et de la table. Alors même qu'un moine ne pourra pas prendre son repas à la même heure que ses frères, il demeure souhaitable qu'il le prenne au monastère après son retour. La table des séculiers n'est pas faite pour nous : ni leurs vins, ni leur conversation ne nous conviennent. On se retranche parfois derrière le prétexte de l'édification : mais ne semble-t-il pas que l'édification est beaucoup plus réelle quand on ne nous voit que rarement? N'y aurait-il pas chez les mondains quelque surprise à constater que des religieux acceptent si spontanément toute invitation? S'ils mangent et boivent peu, on les soupçonnera d'hypocrisie ; qu'ils aient bonne fourchette et apprécient les bons crus, on les trouvera immodérés. Le vœu de N. B. Père est qu'à tout instant et partout le moine demeure moine et conserve tout ce qu'il peut de sa profession. Gardons-nous de croire qu'une fois hors du monastère, il soit de bon ton de marcher, de regarder, d'agir à la mondaine, de n'être religieux que par l'habit.

(1) Cap. LXI.
(2) *Inst.*, V, XL.

CHAPITRE LII

DE L'ORATOIRE DU MONASTÈRE

De oratorio monasterii. — Oratorium hoc sit quod dicitur; nec ibi quidquam aliud geratur, aut condatur.

Saint Benoît aime les choses exactes, cohérentes, harmonieuses. Lorsqu'il s'adresse à l'Abbé, il lui demande de justifier par ses œuvres le nom qui lui est donné : *Et studeat nomen majoris factis implere;* — lorsqu'il parle de l'office divin, il nous recommande de mettre notre pensée d'accord avec notre voix : *Mens nostra concordet voci nostrae;* — de même ici, au sujet de l'oratoire qui est, par définition et selon son nom, le lieu de la prière, *domus orationis*, il veut que ce nom soit justifié pleinement : *hoc sit quod dicitur.* Partout, on reconnaît le même souci très élevé de l'ordre. C'est une des formes les plus nobles de la conscience et le côté par où elle touche à l'esthétique et au culte de la beauté. Et c'est en même temps le meilleur témoignage de notre soumission à la loi, puisque la loi morale a été renfermée par les anciens dans ce simple axiome : Soyez ce que vous êtes, *Vivere naturae convenienter oportet*, traduisez dans votre agir ce qu'il y a dans votre être.

On n'emploiera donc l'oratoire qu'aux choses de la prière. *Nec ibi quidquam aliud geratur aut condatur* (1). On n'y fera rien d'étranger. L'oratoire ne doit pas ressembler à un atelier : chez saint Benoît, on ne tresse pas de nattes pendant la psalmodie (2). On n'y mange pas non plus, comme dans certaines églises dont parlait saint Augustin (3). Ce

(1) Cette formule de la Règle a été adoptée par le Droit (Can. *Oratorium*, 6. Dist. XLII) et les canons des conciles l'ont souvent citée. Elle est d'ailleurs un souvenir de S. Augustin dans sa Lettre CCXI, *ad monachas* (7) ; et tout le passage a certainement inspiré saint Benoît : *Orationibus instate horis et temporibus constitutis. In oratorio nemo aliquid agat, nisi ad quod est factum, unde et nomen accepit; ut si aliquae etiam praeter horas constitutas, si eis vacat, orare voluerint, non eis sint impedimento, quae ibi aliquid agere voluerint.*

(2) Cf. S. Pach., *Reg.*, V et VII.

(3) *Confess.*, l. VI, c. II. P. L., XXXII, 719-720.

n'est pas davantage un dortoir. *Nec condatur :* on n'y déposera rien qui n'ait trait à l'office divin : l'oratoire ne sera pas une sorte de capharnaüm, où l'on entasse pêle-mêle toutes choses : des livres, des instruments de travail, des vêtements.

> Expleto opere Dei, omnes cum summo silentio exeant, et agatur reverentia Deo; ut frater qui forte sibi peculiariter vult orare, non impediatur alterius improbitate.

L'oratoire appartient exclusivement au Seigneur et à ceux qui le prient. L'Œuvre de Dieu étant achevée, tous se retireront dans un très grand silence et témoigneront ainsi de leur respect envers la divine Majesté, *et agatur reverentia Deo.* C'est à tort, semble-t-il, que des commentateurs entendent ces paroles d'un salut ou d'une génuflexion à la Croix ou au Saint-Sacrement. Saint Benoît veut qu'on prenne conscience de la sainteté du lieu, qu'on ne le quitte point en tumulte, qu'on ne s'y attarde jamais pour causer. C'est l'honneur de Dieu qui le réclame, ce sont nos propres intérêts spirituels, puisque le parfum versé par l'office dans notre cœur pourrait s'évaporer en un moment; mais la Règle ajoute un autre motif encore.

On gardera dans l'oratoire un silence profond par un sentiment de déférence affectueuse envers nos frères et « afin que celui qui voudrait prier en son particulier n'en soit pas empêché par l'importunité d'autrui ». Il nous faut noter au passage cet élément, dont saint Benoît n'a jamais parlé *ex professo*, non plus que des conférences spirituelles : l'oraison privée. Le peu qui en est dit ici et au chapitre XX suffit pour établir que les moines d'autrefois ne l'ignoraient pas et que la Règle ou l'autorité de l'Abbé permettaient à chacun de prélever sur le travail manuel ou sur l'étude quelques instants d'oraison. Mais cette pratique a, chez saint Benoît, quelque chose de facultatif et de libéral : *frater qui forte...*, *si alter vult sibi...* Il semble que N. B. Père veuille signaler comme spécialement favorable à l'oraison le temps qui suit immédiatement les offices : l'âme est alors toute pleine de Dieu, et il y a, nous le savons, connexion intime entre l'oraison monastique et l'office divin. Le lieu par excellence de l'oraison, l'église, est indiqué lui aussi implicitement par la Règle. Enfin, les lignes qui suivent paraissent esquisser une méthode.

> Sed si alter vult sibi forte secretius orare, simpliciter intret et oret; non in clamosa voce, sed in

lacrimis et intentione cordis. Ergo qui simile opus non facit, non permittatur, expleto opere Dei, remorari in oratorio, sicut dictum est, ne alius impedimentum patiatur.

L'intention principale de saint Benoît (1) est de défendre le recueillement des siens contre des allées et venues tapageuses, contre le bruit de conversations inutiles. S'il est un lieu au monde, avant l'éternité, où nous ayons le droit de n'être pas molestés et livrés à la merci des indiscrets, c'est bien l'oratoire. Puisqu'il reste fermé à tous ceux qui n'auraient pas le dessein d'y prier, il l'est encore, et pour les mêmes motifs, à ceux dont la piété trop expansive pourrait importuner les frères. N'oublions pas que la sainte Règle a été écrite tout d'abord pour des méridionaux et que les formes extérieures de la dévotion se calquent toujours sur le tempérament. De plus, il y avait sans doute au Mont-Cassin des barbares et des paysans convertis. A tous ceux que la bonne éducation ne défendrait pas contre certains écarts, saint Benoît rappelle que les cris, les supplications à haute voix, les soupirs doivent être absolument bannis d'un oratoire monastique. C'est l'intention, c'est l'ardeur secrète du cœur qui constituent la prière ; et s'il y a des larmes, que ce soient des larmes silencieuses et de tendresse. N. B. Père est vraiment admirable dans ce portrait rapide de l'homme d'oraison : *Simpliciter intret et oret* (2)...

Par conséquent, au nom de la charité fraternelle, conclut saint Benoît, l'exclusion de l'oratoire est prononcée contre tous ceux qui ne se borneraient pas, en dehors de l'office divin, à cette œuvre de prière silencieuse.

(1) Cf. Cass., *Inst.*, II, x. Lire tout le chapitre et les suivants, dont saint Benoît se souvenait en écrivant le chapitre lii. — S. Basil., *Reg. contr.*, cxxxvi. — S. Cypr., *De Oratione Dominica*, c. iv et v. P. L., IV, 521-522.

(2) *Omni cordis intentione* (*orent*), avait dit Cassien, *Inst.*, II, xii. Sur l'*intentio cordis*, voir encore Cassien, *Conlat.* I, vii ; IV, iv ; IX, vi-vii ; XXIII, xi ; et *Inst.*, V, xxxiv. — *Vera postulatio non in oris est vocibus, sed in cogitationibus cordis. Valentiores namque voces apud secretissimas aures Dei non faciunt verba nostra, sed desideria. Aeternam etenim vitam si ore petimus, nec tamen corde desideramus, clamantes tacemus. Si vero desideramus ex corde, etiam cum ore conticescimus, tacentes clamamus... Intus in desiderio est clamor secretus, qui ad humanas aures non pervenit, et tamen auditum Conditoris replet* (S. Greg. M., *Moral. in Job*, l. XXII, c. xvii. P. L., LXXVI, 238).

CHAPITRE LIII

DE LA RÉCEPTION DES HÔTES

Nous pouvons ramener à quatre chefs les déterminations régulières que contient ce long chapitre. Saint Benoît présente d'abord les bénéficiaires de l'hospitalité monastique. Il décrit ensuite le cérémonial usité pour la réception d'un hôte. Puis il prévoit certains détails de l'organisation claustrale qui intéressent l'hospitalité. Et il veille, en terminant, à ce que le recueillement du monastère ne soit jamais déconcerté par la présence des hôtes.

De hospitibus suscipiendis. — Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur, quia ipse dicturus est : *Hospes fui, et suscepistis me*. Et omnibus congruus honor exhibeatur, maxime tamen domesticis fidei et peregrinis.

Saint Benoît commence par une parole de large accueillance et par l'indication du motif premier de l'hospitalité. C'est un motif de foi et de charité : les hôtes seront reçus comme le Seigneur lui-même, afin qu'il puisse nous dire au jour du jugement : « J'ai été un hôte et vous m'avez reçu » (Matth., xxv, 35) (1). Ce n'est donc pas seulement un acte de philanthropie ou de courtoisie mondaine, ni le souci de la popularité ou de l'influence ; c'est la conviction que nous recevons le Christ dans la personne des hôtes ; c'est le motif d'honorer le Seigneur partout où il se cache ; c'est la certitude qu'il nous dira merci dans l'éternité. Et s'il est une chose remarquable dans le passage évangélique auquel N. B. Père a emprunté le texte qu'il allègue, c'est que la matière du jugement porté par le Seigneur ne concerne que la charité, et la charité se traduisant par les soins accordés aux hôtes et aux souffrants.

(1) *Adventantes fratres quasi Domini suscipiamus adventum... qui dicit : Hospes fui et suscepistis me* (Rufin., *Hist. monach.*, c. vii. Rosweyde, p. 464).

Avant même de devenir surnaturelle, l'hospitalité est œuvre profondément humaine (1). L'Oriental surtout y est fidèle, depuis la plus lointaine antiquité; l'Arabe retrouve une conscience délicate lorsqu'il s'agit des hôtes introduits sous sa tente. Dans l'Ancien Testament, les Patriarches sont de grands hospitaliers. Et l'Église a recueilli avec un soin infini la loi du Seigneur sur l'hospitalité. L'apôtre saint Paul la rappelle souvent : *Hospitalitatem nolite oblivisci : per hanc enim latuerunt quidam, angelis hospitio receptis* (Hebr., xiii, 2). L'évêque doit être *hospitalis* (I Tim., iii, 2), de même la veuve chrétienne (*ibid.*, v, 10). Les plus anciens monuments de la littérature chrétienne régissent l'hospitalité et déterminent les mesures de prudence dont elle devait s'entourer dans un monde païen (2). Les saints Pères la célèbrent et la pratiquent : qui ne connaît, par exemple, l'histoire de saint Grégoire et de son treizième pauvre (3)? Quant à l'ordre monastique, il se fait une gloire de garder, et presque lui seul, les traditions de l'hospitalité. Avant comme après N. B. Père, nous la trouvons sans doute exercée dans toutes les familles religieuses, mais le saint Patriarche en a tracé le code complet. Pour mieux comprendre son à-propos, rappelons-nous qu'au sixième siècle les hôtelleries étaient rares; souvent même les chemins n'existaient pas; et on peut lire dans les *Dialogues* de saint Grégoire les mésaventures auxquelles était exposé un voyageur surpris par la nuit (4). Les monastères étaient précisément construits dans la solitude : il fallait bien s'y réfugier.

On recevra tous arrivants, dit la Règle. En principe, personne ne doit être exclu, puisque le motif de l'hospitalité, que rappellera tout aussitôt saint Benoît, vaut pour tous, puisqu'il y a du Seigneur dans toutes les âmes, puisque toutes sont aimées de lui. Néanmoins, et encore que la Règle ne le marque point explicitement, il est des réserves qui s'imposent. D'abord, tout ce que dit N. B. Père de la réception des hôtes dans le monastère exclut de sa pensée l'idée d'hospitaliser les femmes. Pourtant il y eut des monastères, Cluny par exemple, qui installèrent hors du cloître des hospices où l'on recevait les femmes et les enfants en bas âge (5). Il fallait écarter aussi les malfaiteurs de profession et les gens notoirement dangereux. De même, les ennemis de l'Église et les hérétiques dénoncés ne pouvaient partager le pain des moines (6);

(1) Cf. S. Ambr., *De officiis*, ii, 103. P. L., XVI, 131.

(2) Cf. S. Clement., *Epist. ad virgines;* — la *Doctrina Apostolorum.*

(3) Lire aussi S. Nil, *Tract. ad Eulogium*, 23-24. P. G., LXXIX, 1123-1126; — et Pierre de Blois, *Epist.* XXIX. P. L., CCVII, 98-100.

(4) *Dial.*, l. III, c. vii. P. L., LXXXVII, 229 sq.

(5) Le même usage existait dans les monastères de saint Pacôme : cf. S. Pach., *Reg.*, li.

(6) *Nobis in monasterio hospitalitas cordi est; omnesque ad nos venientes, laeta humanitatis fronte suscipimus. Veremur enim ne Maria cum Joseph locum non inveniat in diversorio, ne nobis Jesus dicat exclusus : Hospes eram, et non suscepistis me. Solos haereticos non recipimus* (S. Hieron., *Apologia adv. libros Rufini*, l. III, 17. P. L., XXIII, 469). — Cf. S. Basil., *Reg. brev.*, cxxiv.

et n'est-ce pas à des catholiques seuls que s'applique tout le cérémonial de l'hospitalité? En dépit de toutes les précautions, on peut introduire chez soi par surprise des personnages peu délicats. Aussi la *Règle du Maître* prescrit-elle que deux frères couchent dans le logis des hôtes et ferment bien la porte, afin que nul ne s'échappe nuitamment et n'emporte la literie ou d'autres objets! Il est permis d'être même un peu plus regardant, aujourd'hui. Nous devons, pour accueillir les hôtes inconnus, songer non seulement à la charité individuelle, mais encore à la sécurité conventuelle. Et maintenant que les auberges et les hôtels ne manquent pas, il n'y a nulle cruauté à fermer sa porte aux gens douteux.

Remarquons-le, d'ailleurs : il est des institutions charitables qui ont l'hospitalité pour but exclusif ou partiel; elles portent le nom que leur vaut leur office : on les appelle des établissements hospitaliers. Il en est d'autres qui sont hospitalières, non plus par définition, mais par extension. Et c'est notre cas : l'hospitalité ne fait point partie essentielle de la vie bénédictine, mais seulement partie intégrante; partie intégrante, susceptible par conséquent d'être étendue ou réduite d'après les besoins et les temps, d'être adaptée aux circonstances, proportionnée aux ressources, calculée selon les règles de la prudence, subordonnée enfin aux lois les plus hautes de la vie monastique.

Omnes supervenientes. Les hôtes peuvent arriver à toute heure et même sans être annoncés, ce qui, au temps de saint Benoît, eût été souvent difficile : *incertis horis supervenientes hospites.* Depuis cette aimable création de Louis XI qui s'appelle la poste, il est plus naturel et plus sûr, afin de ne provoquer aucun étonnement et aucun désordre, d'avertir par un mot. Pourtant il ne faudrait pas se montrer trop intransigeant sur ce point, et l'hospitalité monastique doit être prête à tout, même aux surprises.

Et omnibus... Ce n'est pas un homme que le moine reçoit dans la personne de l'étranger qui se présente, disait saint Éphrem (1), mais Dieu lui-même : aussi ne faut-il faire aucune acception de personnes. Mais encore que la bienveillance et la disposition intérieure soient les mêmes pour tous, néanmoins l'expression extérieure de notre respect et de nos attentions doit être calculée selon la qualité des hôtes, et saint Benoît prescrit qu'on rende à tous l'honneur qui convient, *congruus honor.* Ce n'est que prudence et charité. Serait-ce traiter convenablement un particulier et le mettre à l'aise que de lui rendre les mêmes honneurs qu'à un prince? Un laïc s'attend-il à être accueilli comme un évêque? *Pauperi sufficit panis grossus, olus et faba,* dit Bernard du Cassin; *diviti vero vix sufficit porcus, vel caro bovina, aut altilia delicata.*

(1) *Testamentum* (*inter* S. Ephrem *opp. graec. lat.*, t. II, p. 244).

Il y a trois catégories d'hôtes pour lesquels N. B. Père réclame des soins spéciaux. D'abord les *domestici fidei*. Peut-être s'agit-il de nos frères dans la foi, de ceux qui sont de la même maison, de la même famille surnaturelle, conformément aux paroles de l'Apôtre : « Vous n'êtes plus des hôtes désormais ni des étrangers, mais vous êtes les citoyens du temple saint, et vous êtes de la famille de Dieu : *cives sanctorum et domestici Dei* » (Eph., ii, 19). *Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei* (Gal., vi, 10). On fera un accueil plus chaleureux à un chrétien qu'à un juif ou à un infidèle. Les *domestici fidei* ne seraient-ils pas plutôt les moines étrangers ou les clercs? C'est pour ceux-là précisément que saint Pacôme recommandait d'avoir plus d'égards (1).

Peregrini. Les pèlerins appartiennent à Dieu à un titre tout particulier. Ils cherchent Dieu : il faut les aider à le rencontrer ; là où ils s'arrêtent, il faut leur faire une petite patrie. Un peu plus loin, N. B. Père prescrira encore cette sollicitude extrême envers les pèlerins, et il demandera qu'on l'étende aux *pauvres : Quia in ipsis magis Christus suscipitur : nam divitum terror ipse sibi exigit honorem*. Il est superflu, dit finement saint Benoît, de réclamer pour les riches et les puissants des marques de respect et des égards qu'ils obtiendront sans peine. L'éclat imposant de leur personne et de leur équipage, l'honneur qu'ils procurent à ceux qu'ils visitent, l'espoir peut-être d'en obtenir quelque faveur : tous ces sentiments nous aident à les bien accueillir. Mais avec les pauvres gens, il est difficile d'aller jusqu'à l'obséquiosité. Pourtant ils sont plus reconnaissants, parce qu'ils sont moins accoutumés aux attentions. Et c'est en eux surtout qu'on reçoit le Christ ; ils sont les membres privilégiés de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de celui qui a vécu sur la terre comme un pèlerin, comme un pauvre, comme l'étranger toujours en quête d'un gîte : *Vulpes foveas habent, et volucres caeli nidos; Filius autem hominis non habet ubi caput reclinet* (Matth., viii, 20). — Notons que saint Benoît ne parle jamais d'étrangers, mais d'hôtes : c'est la formule chrétienne.

Ut ergo nuntiatus fuerit hospes, occurratur ei a priore vel fratribus, cum omni officio caritatis.

Pour décrire le cérémonial de la réception d'un hôte, saint Benoît prend celui-ci à la porte du monastère et l'accompagne tout le cours de sa visite. — Les moines d'Orient avaient parfois l'habitude de se porter tous

(1) *Quando ad ostium monasterii aliqui venerint, si clerici fuerint aut monachi, majori honore suscipiantur* (*Reg.*, li).

à la rencontre des hôtes (1). Mais il y a lieu pour les cénobites d'être un peu moins empressés que les solitaires de Nitrie et de Scété. Saint Pacôme et saint Basile (2) veillent à ce que toute arrivée d'hôtes n'évoque point la communauté entière : et saint Benoît, bien lu, ne prescrit pas le contraire. A l'arrivée d'un hôte, la communauté pouvait être occupée à l'office divin, ou dispersée çà et là, s'employant aux travaux divers. De plus, on conçoit l'embarras qu'aurait pu causer à certains visiteurs une levée en masse de tout le convent. Surtout quel désordre dans le monastère que cette nécessité pour tous de se rendre à la porte pour chaque arrivant, et à toute heure ! Nous devons donc admettre que le cérémonial indiqué ici — et les coutumes monastiques l'ont interprété dans le même sens — était appliqué avec plus ou moins de solennité selon les circonstances de temps, de lieu et de personne. Sans doute, il arrivait souvent que le portier et l'hôtelier intervenaient seuls. D'autres fois, la réception était conventuelle, et on avertissait probablement les frères par un signal déterminé. Malgré son laconisme, la Règle distingue les cas où c'est le supérieur (*prior*) qui reçoit, et les cas où cet office revient « aux frères », c'est-à-dire non pas nécessairement à la communauté entière, mais aux frères chargés des hôtes, ou bien aux doyens, ou bien à ceux qui se trouvent libres.

> Et primitus orent pariter, et sic sibi socientur in pace. Quod pacis osculum non prius offeratur, nisi oratione praemissa, propter illusiones diabolicas.

Avant toute chose, on priera ensemble, et dans l'oratoire, comme le spécifiera bientôt saint Benoît. Les premiers chrétiens n'accueillaient personne qu'à coup sûr. Le fidèle d'un diocèse n'était admis à la communion d'une autre église que moyennant des lettres de recommandation (*litterae commendatitiae, litterae formatae*) (3). Le « Symbole » eut primitivement cette fonction de discerner les catholiques de ceux qui ne

(1) *Ubi peregrinos fratres advenire senserunt, continuo velut examen apum, singuli quique ex suis cellulis proruunt, atque in obviam nobis laeto cursu et festina alacritate contendunt, portantes secum quamplurimi ipsorum urceos aquae et panes, secundum quod Propheta corripiens quosdam dicit : Quia non existis filiis Israël in obviam cum pane et aqua* (II Esdr., xiii, 2). *Tunc deinde susceptos nos adducunt primo cum psalmis ad ecclesiam, lavant pedes, ac singuli quique linteis quibus utebantur abstergunt, quasi viae laborem levantes, re autem vera vitae humanae aerumnas mysticis traditionibus abluentes* (Rufin., *Hist. monach.*, c. xxi. Rosweyde, p. 477-478).

(2) S. Pach., *Reg.*, l-li. — S. Basil., *Reg. fus.*, xxxii, xlv ; *Reg. brev.*, cccxiii.

(3) Sur la *tessera hospitalis* antique, cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines :* Hospitium. — Selon Tertullien, ce qui réunit toutes les égl ses, c'est *communicatio pacis, et appellatio fraternitatis, et contesseratio hospitalitatis* (*De praescript.*, c. xx. P. L., II, 32).

l'étaient pas : c'était le mot de passe. A l'époque arienne, les catholiques se distinguaient des hérétiques par une cédule qui portait les initiales grecques du Père, du Fils et du Saint-Esprit : Π. Υ. A.-Π. La même pensée a pu incliner saint Benoît à faire de la prière commune le prélude de toute réception : dès lors que l'hôte y consent, c'est donc qu'il est en paix avec l'Église. On n'entre ainsi en communion avec un visiteur qu'après s'être assuré qu'il est lui-même en communion avec Dieu.

Mais N. B. Père, insistant pour que cette prière se fasse tout d'abord, suggère un autre motif : *propter illusiones diabolicas*. Les Pères d'Orient, dont s'inspire immédiatement la Règle, sont plus explicites. Il arrivait parfois que le diable prenait forme humaine pour s'introduire dans les monastères et molester les religieux : la prière préalable était le moyen le plus efficace pour neutraliser toute influence diabolique. Il était de règle, dit Rufin, que la prière précédât toujours la salutation (1). D'ailleurs, se prémunir contre un contact avec les hérétiques ou avec d'autres pervers, c'est encore déjouer les « illusions diaboliques »; il est trop certain que des êtres corrompus et viciés portent avec eux, en même temps que leurs habitudes et leurs souillures, une atmosphère malsaine.

Après la prière, le baiser de paix. C'est le rite antique de salut entre chrétiens : *Salutate invicem in osculo sancto*, disait l'Apôtre. Rufin mentionne encore le baiser fraternel des moines et de leurs hôtes.

> In ipsa autem salutatione omnis exhibeatur humilitas. Omnibus venientibus sive discedentibus hospitibus, inclinato capite, vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur, qui et suscipitur.

Nous pourrions voir dans cette phrase une sorte de parenthèse, déterminant la physionomie générale de l'accueil fait aux hôtes et comme l'accent des salutations qu'on leur adresse. Déjà N. B. Père a prescrit d'aller vers eux en tout empressement, « avec tous les bons offices qu'inspire la charité » ; il nous dit maintenant de les saluer « en toute humilité » ; bientôt nous serons invités à les traiter « en toute humanité ». Ce n'est point de politesse mondaine qu'il est question : il s'agit de courtoisie et d'humilité surnaturelles. Nous savons que l'humilité monastique se manifeste dans la soumission à Dieu et à toute créature pour l'amour

(1) *Forma hujusmodi inter monachos observatur, ut si quis ad eos veniat... ante omnia ut oratio fiat, ut nomen Domini invocetur : quia si fuerit aliqua transformatio daemonis, continuo oratione facta diffugiet* (*Hist. monach.*, c. I. Rosweyde, p. 456-457). — Cf. *Verba Seniorum* : Vitae Patrum, V, XII, 15. Rosweyde, p. 614.

de Dieu : et puisque c'est uniquement le Christ que nous reconnaissons dans les hôtes, nous ne rougirons pas de le vénérer profondément en eux. Devant tous ceux qui arrivent ou qui partent, on fera l'inclination ou la prostration, probablement selon la dignité de l'hôte (1). Nous avons dû abandonner l'usage de la prostration.

Suscepti autem hospites ducantur ad orationem, et postea sedeat cum eis prior, aut cui jusserit ipse. Legatur coram hospite lex divina, ut aedificetur, et post haec omnis ei exhibeatur humanitas.

La parenthèse fermée, saint Benoît reprend la description du cérémonial de l'hospitalité. L'hôte accueilli dans le monastère sera donc conduit tout d'abord à l'oratoire, comme il a été dit précédemment, puis salué et embrassé. Les frères, qui peut-être s'étaient réunis pour le recevoir, retournent à leur travail ; et pour demeurer auprès de lui, pour l'accompagner, il restera l'Abbé ou celui que l'Abbé aura désigné.

L'intention de saint Benoît est qu'on lise immédiatement aux hôtes, selon la coutume des anciens Pères, « la loi divine », c'est-à-dire un passage de la sainte Écriture ou des écrivains catholiques, quelque chose de ce qui est pour le moine lui-même matière de lecture spirituelle, *lectionis divinae :* on traite vraiment l'hôte comme quelqu'un de la famille. Cette lecture l'édifie et le prépare à bénéficier de son séjour dans la maison de Dieu. On a conservé au Mont-Cassin un recueil de petites exhortations à l'usage des hôtes : elles sont extraites de saint Grégoire. Tandis que l'âme reçoit la nourriture spirituelle, le repas matériel s'apprête à la cuisine. Mais les mœurs ont changé. Peut-être les voyageurs se sont-ils plaints qu'on les fît attendre trop longtemps le dîner et le repos... Toujours est-il que la coutume s'est introduite de ne leur lire la loi divine qu'au réfectoire.

Après la lecture, poursuit N. B. Père, qu'on traite l'hôte avec toute « l'humanité » possible, qu'on lui procure tous les soulagements dont il a besoin. Saint Benoît prend ici le mot *humanitas* dans le sens de soins et secours affectueux, comme l'ont fait Rufin (2) et Cassien (3), à qui cette expression est empruntée. Et la Règle indique toute une

(1) *Saepe dixit* (abbas Apollo) *de suscipiendis monachis, quod oportet adorare fratres advenientes : non enim ipsos, aiebat, sed Deum adorasti* (Pallad., *Hist. Laus.*, c. lii. Rosweyde, p. 751). — Cf. Rufin., *Hist. monach.*, c. ii. Rosweyde, p. 458. — *Verba Seniorum :* Vitae Patrum, III, 195. Rosweyde, p. 528-529. — *Vita Porphyrii*, xxxv. P. G., LXV, 1227-1228.

(2) *Habebat* (abbas Isidorus) *hospitalem cellulam, in qua adventantes hospitio recipiat et omni humanitate refoveat* (*Hist. monach.*, c. xvii. Rosweyde, p. 476).

(3) *Inst.*, V, xxiv ; *Conlat.* II, xxv ; XXI, xiv.

série d'attentions délicates, elle décrit la petite fête qu'on fera pour l'hôte (1).

> Jejunium a priore frangatur propter hospitem; nisi forte praecipuus sit ille dies jejunii, qui non possit violari. Fratres autem consuetudines jejuniorum prosequantur.

La plupart des hôtes étaient chrétiens : ils savaient ce que c'est qu'un jeûne ecclésiastique ; ni eux ni l'Abbé ne pouvaient s'en dispenser. Mais le supérieur pouvait enfreindre le jeûne régulier, moins sévère. La charité vaut mieux que le jeûne. Et peut-être l'hôte aurait-il mis un peu de timidité à user de la table monastique, si son commensal n'avait consenti à prendre que peu de chose (2). Au reste, saint Benoît note que l'exception du jeûne régulier ne concerne que les hôtes et le supérieur, et encore, selon le chapitre LVI, ceux des religieux qui l'assisteront à cette table ou qui l'y remplaceront. Les autres frères demeureront fidèles aux coutumes qui régissent le jeûne, de telle sorte qu'à l'occasion des hôtes le relâchement ne s'introduise jamais dans le monastère. Du reste, nous verrons bientôt comment l'organisation intérieure du service de l'hospitalité permettait de concilier la charité et l'observance.

Dans la formule *omnis humanitas*, certains commentateurs, par exemple Bernard du Cassin et Jean de Torquemada, ont cru reconnaître la permission de servir de la viande aux hôtes. Mais la pratique contraire était presque partout en vigueur, et les Cisterciens s'y tiennent habituellement. On ne vient pas dans un monastère pour y trouver bonne chère ; un repas somptueux scandaliserait plutôt les hôtes (3). Néanmoins, sans blesser les lois de la pauvreté et de la frugalité monastiques, nous ne devons pas leur imposer la sévérité de notre menu.

> Aquam in manibus Abbas hospitibus det; pedes hospitibus omnibus tam Abbas, quam cuncta con-

(1) *Cumque salutans nos orasset more sibi solito, pedes hospitum proprius manibus lavat, et docere nos ex Scripturis quae ad aedificationem vitae ac fidei pertinent, coepit... Et ut vidit nos, statim prior adoravit usque ad terram, et surgens osculo nos suscepit. Ubi autem ingressi sumus monasterium, oratione prius (ut moris est) data, pedes nostros propriis manibus lavat, et caetera quae ad requiem corporis pertinent adimplevit* (Rufin., *Hist. monach.*, c. II et VII. Rosweyde, p. 458, 464).

(2) Cf. Cass., *Inst.*, V, XXIV-XXVI. Et ailleurs (*Conlat.* II, XXVI), le même Cassien remarque : *Satis absurdum est, ut fratri, immo Christo mensam offerens non cum eo cibum pariter sumas aut ab ejus refectione te facias alienum.*

(3) A ceux qui s'étonneraient d'être trop bien traités, on pourrait faire lire l'anecdote racontée dans les *Verba Seniorum* : Vitae Patrum, III, 5. Rosweyde, p. 493.

gregatio lavet; quibus lotis, hunc versum dicant : *Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui.* Pauperum autem et peregrinorum maxime susceptio omni cura sollicite exhibeatur : quia in ipsis magis Christus suscipitur (1). Nam divitum terror ipse sibi exigit honorem.

L'Abbé versera l'eau sur les mains des hôtes et leur lavera les pieds. Parce que l'Abbé tient la place du Christ dans le monastère, c'est à lui qu'est réservée une fonction qui rappelle la condescendance du Seigneur envers ses Apôtres, à la dernière Cène, et qui est expressive de l'humilité et de la charité chrétiennes. Verser l'eau sur les mains de ceux qui vont se mettre à table était, chez les anciens, le geste d'un serviteur ou d'un disciple (2); il devint, pour saint Martin (3), le geste d'un moine qui veut honorer ses hôtes; et saint Benoît en fit une règle. Cette pratique s'observe aujourd'hui encore, à la porte du réfectoire, lorsqu'un hôte y est introduit pour la première fois. Quant au lavement des pieds, tel qu'il figurait assez communément au programme de l'hospitalité antique, il ne convient plus à nos mœurs occidentales, et il est supprimé depuis longtemps : il s'agit d'honorer les hôtes, non de les gêner.

Comprenons bien dans quel sens la Règle veut que la communauté entière procède avec l'Abbé au lavement des pieds de tous les hôtes. Selon la remarque de D. Mège, les hôtes seraient fort à plaindre « s'ils devaient souffrir d'être lavés et relavés autant de fois qu'il y a de religieux ! » Le texte signifie probablement que tous les religieux devront remplir, à tour de rôle, cet office charitable; c'est ainsi que les choses se sont passées autrefois dans beaucoup de monastères (4). On ne lavait pas les pieds de tous les hôtes, mais de quelques-uns seulement; et cette faveur était réservée de préférence aux pauvres, comme y invitaient les mots qui, dans la Règle, suivent immédiatement le cérémonial de l'ablution. Il n'est pas impossible non plus que la vraie pensée de N. B. Père soit que toute la communauté assiste habituellement à ce qu'on a appelé depuis le *Mandatum*, et qu'elle y prenne part, comme nous le faisons

(1) *Ne avertas oculum, aut inanem dimittas pauperem ; ne forte Dominus in hospite aut in paupere ad te veniat* (S. Macar., *Reg.*, xx).

(2) *Est hic Eliseus, filius Saphat, qui fundebat aquam super manus Eliae* (IV Reg., iii, 11). — Cf. S. Athanasii, *Prooem. Vitae S. Antonii.* P. G., XXVI, 839.

(3) Sulp. Sever., *Vita B. Martini*, xxv. P. L., XX, 171.

(4) Ainsi Pierre le Vénérable écrit à saint Bernard : *Facimus quod possumus, et per totius anni spatium, unaquaque die tribus peregrinis hospitibus manus et pedes abluimus, panem cum vino offerimus, Abbate in ordine suo id faciente, nullisque, nisi infirmis, qui haec implere non valent, exceptis* (*Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 131).

le Jeudi saint ou la veille de la vêture d'un novice. Cette interprétation peut se réclamer, elle aussi, d'anciens usages. Il y avait chaque jour pour le *Mandatum* un moment déterminé : car on ne lavait pas ainsi, conventuellement, les pieds de chaque hôte dès l'instant de son arrivée, ce qui eût singulièrement troublé le bon ordre et déconcerté l'horaire. Dans les monastères du moyen âge on réunissait les hôtes, ordinairement au chapitre, avant ou après le repas, ou bien le soir après Complies. Saint Benoît prescrit qu'après le *Mandatum* on récite une petite prière empruntée au psaume XLVII, afin de témoigner à Dieu de la gratitude pour la visite qu'il faisait au monastère dans la personne des hôtes.

Ainsi accueillis dans la famille, les hôtes se conformaient le plus possible à son régime et prenaient part à sa prière comme à ses travaux : mais de tout cela saint Benoît ne dit rien. Chez les moines de Nitrie, on laissait les hôtes se reposer pendant une semaine ; puis on occupait les uns à la cuisine, ou à la boulangerie, ou au jardin, les autres à la lecture et à l'étude. Jusqu'à midi, ils gardaient le silence dans l'hôtellerie, mais ils pouvaient parler ensuite (1). L'Abbé Isaïe invite les hôtes à rendre tous les services dont ils sont capables (2). La *Règle du Maître* veut que l'hôte qui prolonge son séjour au delà de quarante-huit heures soit contraint de travailler.

> Coquina Abbatis et hospitum per se sit, ut incertis horis supervenientes hospites, qui numquam desunt monasterio, non inquietent fratres.

L'organisation claustrale nécessaire pour faire face au devoir de l'hospitalité comprend deux éléments : la cuisine et les cuisiniers, l'hôtellerie et l'hôtelier.

Afin d'assurer l'ordre et la paix dans le monastère, saint Benoît le dote de trois cuisines : celle de la communauté (chap. XXXI), celle des malades (chap. XXXVI), celle de l'Abbé et des hôtes (chap. LIII). Grâce à cette séparation, les hôtes pourront survenir à toute heure, sans que leur arrivée et le souci de préparer leur repas soient ressentis par la communauté. On a cité souvent l'exemple de Cluny, où ensemble le Pape, l'empereur, plusieurs rois avec une suite nombreuse, pouvaient descendre sans que la régularité tranquille de la vie monastique en souffrît. Mais l'usage prévalut de bonne heure, en certains lieux, que l'Abbé mangeât avec ses hôtes au réfectoire commun et qu'une seule cuisine suffit

(1) PALLAD., *Hist. Laus.*, c. VII. ROSWEYDE, p. 713.
(2) *Oratio* III, 3. P. G., XL, 1110.

aux deux tables. Ou bien, comme le note Paul Diacre, les deux cuisines étaient juxtaposées, et un guichet permettait de faire passer les plats de l'une à l'autre.

In quam coquinam ingrediantur duo fratres ad annum, qui ipsum officium bene impleant. Quibus, ut indigent, solatia administrentur, ut absque murmuratione serviant : et iterum quando occupationem minorem habent, excant, ubi eis imperatur, in opera. Et non solum in ipsis, sed et in omnibus officiis monasterii ista sit consideratio : ut quando indigent, solatia accommodentur eis; et iterum quando vacant, obediant imperanti.

Deux frères sont désignés pour cette cuisine des hôtes. Tandis que les moines sont tous, à tour de rôle, chargés de la cuisine de la communauté et servent pendant une semaine, les cuisiniers des hôtes restent en fonction une année entière. Pourquoi ces différences? Parce que, la dignité des hôtes réclamant un service plus soigné que celui des religieux, on y affectait seulement les frères les plus habiles : *qui ipsum officium bene impleant;* et on les y maintenait toute une année à raison même de leur dextérité et des habitudes acquises.

Et parce que le travail pouvait varier beaucoup selon le nombre des hôtes, la Règle veille, avec discrétion et avec prudence tout à la fois, à ce que nul ne soit accablé et à ce que personne pourtant ne demeure oisif. Lorsqu'il y aura affluence de convives, on donnera de l'aide; et, en revanche, lorsque l'hôtellerie sera vide ou à peu près, les moines qui y sont habituellement occupés, ne devront pas se considérer comme dispensés du travail conventuel : ils iront travailler là où l'obéissance les enverra. A cette occasion, saint Benoît rappelle la condition commune de tous les officiers du monastère, qui ne doivent jamais être surchargés et jamais non plus se soustraire à l'obéissance et au labeur quotidien : *obediant imperanti* (1).

Item et cellam hospitum habeat assignatam frater cujus animam timor Dei possideat; ubi sint lecti

(1) Le texte autorisé porte *imperatis*.

strati sufficienter; et domus Dei a sapientibus sapienter administretur.

Il n'y a pas de monastère complet sans hôtellerie. On pourrait écrire toute une histoire des hôtelleries monastiques. Cette *cella hospitum* n'est évidemment pas une cellule, une pièce unique, où tous les hôtes reposeront pêle-mêle : c'est un logis, c'est tout un corps d'habitation. Dans la Vie de saint Benoît, lorsqu'il est question des plans du monastère de Terracine fournis en songe par le Patriarche, il est fait mention de l'endroit où l'on reçoit les hôtes (1). Dès l'époque de N. B. Père probablement, l'hôtellerie était isolée du reste du monastère. La Règle n'a point déterminé sa place exacte ; mais la coutume monastique, conformément à l'esprit et aux intentions de saint Benoît, l'a placée à l'écart du cloître, du dortoir et du réfectoire des religieux, ordinairement tout près de la porte d'entrée. C'était déjà l'usage chez saint Pacôme.

A Cluny, où l'hospitalité était largement exercée, le logis des hôtes se composait de deux parties : l'hôtellerie proprement dite, placée sous la juridiction de l'hôtelier et qui recevait les voyageurs riches ou aisés ; l'aumônerie, administrée par l'aumônier et qui accueillait les voyageurs pauvres, les pèlerins, les infirmes, les indigents du pays (2). C'est à l'aumônerie qu'avait lieu, chaque jour, le *Mandatum*, dont nous parlions naguère. L'histoire des « hospices » bâtis auprès des monastères et par leur soin se rattache à ce chapitre de l'hospitalité. Dès le sixième et le septième siècle, les hospices monastiques sont nombreux en Gaule.

Il y aura dans chaque cellule un ameublement convenable, moins pauvre sans doute que celui des religieux. Saint Benoît mentionne seulement le lit : n'est-ce pas ce dont l'hôte a le plus besoin, avec la table du réfectoire? Et, afin d'éviter d'être pris au dépourvu, on veillera à ce qu'il y ait un nombre suffisant de lits garnis : *ubi sint lecti strati sufficienter.*

N. B. Père a défini d'un seul mot les vertus qu'il réclame de l'hôtelier : « la crainte de Dieu » lui doit être comme une clôture où son âme demeure captive : *cujus animam timor Dei possideat.* Il y a pour l'hôtelier des devoirs et des dangers spéciaux. On attend de lui de la prudence, de la perspicacité même ; il lui faut de la charité, une patience inaltérable, beaucoup d'abnégation ; il lui faut à la fois de l'empressement et de la réserve. L'honneur de la communauté, son bon renom, l'édification des étrangers dépendent en grande partie de lui. C'est lui qui, le premier, entre en relations avec les postulants ; il prépare, discrètement, les voies au Maître

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xxii.
(2) Cf. Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny*, t. II, p. 456-463.

des novices. Et l'on devine les périls de cette charge : la distraction de l'esprit, le dégoût des choses de Dieu, de l'office, d'une étude devenue si difficile, le souci exagéré des choses du dehors. Sous prétexte de s'accommoder à la mentalité de certains visiteurs, sa conversation ne doit jamais être séculière ; il est telles questions sur lesquelles il lui est bien permis d'avouer son ignorance : qui s'attend à rencontrer chez lui un correspondant de l'agence Havas? On ne lui demande pas davantage de se constituer en permanence directeur et prédicateur. Enfin, un scrupule très délicat de désintéressement l'empêchera de faire tourner au profit de ses relations personnelles des sympathies qui s'adressent à d'autres frères ou à la communauté tout entière. En résumé, dit saint Benoît, l'hôtellerie, qui dans le monastère est à un titre particulier la maison de Dieu, doit être confiée à des gens sages, qui l'administrent avec sagesse.

> Hospitibus autem, cui non praecipitur, nullatenus societur neque colloquatur : sed si obviaverit aut viderit, salutatis humiliter, ut dictum est, et petita benedictione, pertranseat, dicens sibi non licere colloqui cum hospite.

Cette réflexion dernière nous donne toute la pensée de saint Benoît sur le caractère et la mesure de nos relations avec l'extérieur. L'hospitalité, telle qu'elle a été décrite dans ce chapitre, est un office de foi, puisque c'est le Seigneur que nous recevons dans la personne des hôtes ; un office de charité aussi et d'évangélisation, car il n'est pas possible d'entrer en contact avec la dignité recueillie et aimable de la vie monastique sans y trouver un bénéfice surnaturel. Nous enseignons quelquefois par nos paroles, quelquefois par nos livres : nous enseignons surtout par notre vie. Sous cette forme-là, la doctrine ne saurait être contestée. Le livre des Actes nous a dit l'édification des âmes païennes au spectacle de la communauté chrétienne primitive. Elle est réelle, encore qu'inaperçue peut-être, l'impression produite sur tous ceux qui assistent à nos offices, et, à l'intérieur du monastère, sur les prêtres et les personnes cultivées, dont l'influence rayonne ensuite autour d'elles.

Mais saint Benoît a voulu que cet apostolat du dedans se conciliât avec les conditions mêmes de notre vie, de telle sorte que l'exercice de la charité n'entraînât jamais une diminution de paix et d'observance. Déjà N. B. Père a prescrit certaines précautions ; il demande maintenant que les hôtes soient remis exclusivement aux soins de l'hôtelier, et les autres frères dispensés d'intervenir. On retrouve dans la plupart

des anciennes Règles des dispositions analogues (1). Il est constant que ce sont les moines nonchalants, dissipés et bavards, qui sont les plus prompts à se mettre en rapport avec le monde. Et c'est normal : par leur vie ils lui appartiennent déjà ; comme ils ne savent que faire de leur temps, ils en donnent à tout venant. Il n'est guère de point où la nature se fasse davantage illusion. Ceux-là recherchent plus avidement les gens de l'extérieur pour qui les gens de l'extérieur sont un plus sérieux danger. Et quand bien même nous aurions tout ce qui est nécessaire pour édifier, nous ne saurions exercer selon Dieu, et avec profit, un apostolat qui n'est point guidé par l'obéissance.

S'il arrive, dit saint Benoît, qu'un moine fasse à l'improviste la rencontre d'un hôte, il se conduira avec politesse, il saluera avec l'humilité dont il a été question plus haut ; il fournira les indications réclamées ; puis il se retirera, s'excusant de ne pouvoir prolonger l'entretien. Nous n'avons pas à rougir de cet aveu. Encore une fois, c'est donner aux gens du monde une fausse idée de la vie monastique que de leur persuader, par un empressement exagéré ou par des conversations engagées tout aussitôt et sans permission préalable, que nous n'avons rien à faire, que tout nous est bon pourvu que nous échappions à la solitude et au silence. Prenons garde de leur laisser croire jamais que notre vie ressemble à la leur. Et si nous nous promenons dans le monastère avec des hôtes, respectons le silence des lieux réguliers : les visiteurs modéreront leur voix dans la mesure où nous contiendrons la nôtre. Saint Benoît ajoute : *et petita benedictione :* allusion à l'antique usage selon lequel un moine qui abordait un supérieur ou un ancien lui disait : *Benedicite;* on reconnaissait, par la même formule, la dignité surnaturelle des hôtes (voir le commentaire des chapitres LXIII et LXVI).

A travers les dernières lignes de ce chapitre, nous découvrons, une fois de plus, comme en un trait de lumière, quel est l'idéal monastique et ce que N. B. Père attend de nous. Nous ne sommes pas obligés de faire du bien — et souvent quel bien réel? — à notre détriment ; nous ne sommes pas tenus d'accomplir tout le bien qui est possible en ce monde, et à tout prix. Ce serait vraiment acheter trop cher l'influence et le renom que les acheter par l'abandon d'une partie essentielle de notre Règle. Et ceci

(1) S. Pach., *Reg.*, L-LI. — S. Basil., *Reg. fus.*, XXXII-XXXIII. — Cass., *Inst.*, IV, XVI. — Saint Benoît cite textuellement la Ire *Règle* des SS. Pères : *Venientibus (hospitibus) nullus nisi unus cui cura circa hospitale fuerit injuncta occurrat et responsum det venientibus. Orare vel pacem offerre non liceat ulli nisi primo videatur ab eo qui praeest Patre; et oratione simul peracta, sequatur ordine suo pacis officium reddere. Nec licebit alicui fratri cum superveniente sermocinari; non sit ulli cura interrogandi unde venerit, ad quid venerit, vel quando ambulaturus sit, nisi soli qui praeest Patri, aut quibus ipse jusserit. Venientibus vero fratribus ad horam refectionis non licebit peregrino fratri cum fratribus manducare, nisi cum eo qui praeest Patre, ut possit aedificari. Nulli licebit cum eo loqui nec alicujus audiatur sermo, nisi divinus qui ex pagina proferatur, et ejus qui praeest Patris, vel quibus ipse jusserit loqui, ut aliquid de Deo conveniat* (VIII).

est plus incontestable encore depuis que d'autres Ordres ont pris, dans le travail de la prédication et du ministère pastoral, une place où nous ne sommes plus requis. Il ne convient pas que nous désertions notre vie de prière et de silence pour devenir des clercs réguliers surnuméraires et d'occasion, pour éparpiller nos forces dans des œuvres très diverses, auxquelles nous sommes en général peu préparés. Nous avons le droit de nous en tenir aux conditions premières de l'institution monastique, à ce qui a toujours constitué, d'ailleurs, la part spéciale, normale, distinctive, des moines. Sauf de rares et parfois glorieuses exceptions, n'est-ce pas cela seulement que l'Église nous demande? Et de quoi le siècle fiévreux a-t-il plus besoin que du spectacle d'hommes ne vivant que de Dieu et que pour Dieu, assidus à la louange de sa Beauté et s'intéressant à toutes les manifestations de la vie catholique, grâce au procédé, sûrement efficace, de la prière liturgique?

CHAPITRE LIV

SI UN MOINE PEUT ACCEPTER DES LETTRES OU DES EULOGIES

Si debeat monachus litteras vel eulogias suscipere. — Nullatenus liceat monacho nec a parentibus suis, nec a quoquam hominum, nec sibi invicem litteras, aut eulogias vel quaelibet munuscula accipere aut dare, sine praecepto Abbatis sui.

Il est difficile d'apercevoir le lien qui rattache au chapitre de l'hospitalité celui qui traite des dons adressés aux moines. De même que certaines portions des chapitres LV et LVII, ce chapitre LIV complète plutôt l'enseignement des chapitres XXXIII et XXXIV sur la pauvreté ; le LVIe est un codicille du LIIIe.

Le moine, nous le savons déjà, est incapable de recevoir, de donner, d'aliéner quoi que ce soit sans la permission de l'Abbé (1). Tel est le principe rigoureux. Et saint Benoît range en trois classes toutes les personnes de qui les dons nous pourraient venir : les parents, les amis de l'extérieur, les frères en religion. Puis, c'est l'énumération des choses qui pourraient être données : lettres, eulogies ou cadeaux pieux, petits présents quelconques (2).

Les lettres. Notre séparation d'avec le monde, pour être effective, doit être extérieure : celle qui est constituée par la retraite, par la clôture, par notre habit, par le silence ; elle doit être intérieure aussi : et tant que la communion avec le dehors est assidûment maintenue par les visites et par les lettres, il est clair que notre pensée demeure avec le siècle : *Nemo militans Deo implicat se negotiis saecularibus ut ei placeat cui se probavit* (II Tim., ii, 4) (3). Nous écrivons peut-être trop de lettres. Pourquoi ne pas nous réduire à celles qui sont exigées par la politesse, par la charité, par l'utilité réelle? Ne serait-il pas un peu étrange qu'il sortît d'un monas-

(1) *Nemo ab altero accipiet quidpiam, nisi praepositus jusserit* (S. Pach., *Reg.*, cvi).

(2) S. Augustin (*Epist.* CCXI, 11. P. L., XXXIII, 962) parle des moniales qui reçoivent en cachette *litteras vel quaelibet munuscula*. — Cf. S. Caesar., *Reg. ad virg.*, xxiii. — S. Orsiesii *Doctrina*, xxxix.

(3) Cf. Cass., *Inst.*, V, xxxii.

tère plus de lettres qu'il n'y en est entré? Il faut laisser tomber, non seulement toute correspondance frivole, mais encore celle qui aurait un caractère purement mondain. Rappelons-nous aussi le danger des lettres « de direction ». Et lorsque nous écrivons, que ce soit toujours avec sobriété, avec mesure et dans un esprit surnaturel. Il y a des anecdotes qui peuvent se raconter en récréation, mais dont il serait ridicule d'entretenir nos correspondants. Il est aussi tels détails, tels événements de notre vie familiale qui n'ont aucun titre à être livrés même à nos parents ou à des religieux. C'est une sécurité pour le moine d'avoir à solliciter de son supérieur la permission d'écrire ; de plus nos Constitutions nous obligent à lui remettre et à recevoir de lui, décachetées, toutes les lettres que nous envoyons ou qui nous arrivent (1).

Les eulogies. L'usage d'envoyer à un ami quelque chose de sa propre table existait chez les anciens païens ; il subsista dans le christianisme. Le morceau de pain bénit que l'on distribue aux fidèles au cours de la Messe solennelle, comme une marque de communion entre eux, est l'eulogie par excellence. Au quatrième siècle, nous voyons saint Paulin de Nole envoyer des petits pains à ses amis, par exemple à saint Augustin (2). On offrait aussi des fruits, des images, des médailles, des reliques, toutes choses qui reçurent le nom générique d'eulogies (3).

La sainte Règle suppose que les cadeaux viennent surtout du dehors ; pourtant elle pressent qu'il peut y avoir entre religieux, du même monastère ou de monastères différents, certains échanges de lettres ou d'eulogies. « Les petits cadeaux entretiennent l'amitié » : sans doute ; mais, en dehors même des motifs de pauvreté, il en est d'autres qui interdisent aux moines ces gracieusetés, aussi longtemps qu'elles restent clandestines. La défense prononcée par saint Benoît est formelle et complète ; elle embrasse tous les cas et ruine à l'avance toutes les vaines excuses. Nous avons rompu avec le monde et nous sommes pauvres par profession.

> Quod si etiam a parentibus suis ei quidquam directum fuerit, non praesumat suscipere illud, nisi prius indicatum fuerit Abbati.

Saint Benoît, après avoir posé le principe, revient sur l'hypothèse d'un cadeau spontanément offert par les parents : on ne saurait se

(1) Cf. Cass., *Inst.*, IV, xvi. — S. Caesar., *Reg. ad mon.*, xv.
(2) S. Paulini *Epist.* III-V. P. L., LXI, 164 sq.
(3) Cf. Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. I, p. 310. — Venance Fortunat, *Carmina*, *passim*. — Voir les Commentaires de Martène et de Calmet sur ce passage de la Règle. — Le pain empoisonné que Florentius envoya à saint Benoît était une eulogie (S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. viii).

l'approprier sans l'autorisation de l'Abbé. Nous ne pouvons être constitués propriétaires malgré nous et malgré la Règle par les gens de l'extérieur. Il serait donc bien superflu de protester : « Mais on me l'a donné ! mais c'est à moi personnellement que l'on a songé ! mais c'est un souvenir ! mais cela n'a rien coûté au monastère ! » Quand des cadeaux quelconques viennent à l'adresse d'un frère, ils doivent d'abord être remis à l'Abbé. Souvent l'Abbé ne les regarde pas et les fait distribuer tels quels : mais sa pensée n'est aucunement de les mettre *ipso facto* à l'usage du frère à qui il les fait parvenir. Une permission demeure requise pour que le frère puisse utiliser une partie ou la totalité de l'envoi. Ce qui n'est pas concédé doit aller sans délai au religieux qui est officiellement le gardien de la catégorie d'objets dont il s'agit. Rappelons-nous ce qui a été dit au chapitre XXXIII sur la vigilance extrême qu'il nous faut apporter dans tout ce qui touche à la pauvreté : il n'y a jamais là de petits détails.

> Quod si jusserit suscipi, in Abbatis sit potestate, cui illud jubeat dari; et non contristetur frater cui forte directum fuerat, ut non detur occasio diabolo. Qui autem aliter praesumpserit, disciplinae regulari subjaceat (1).

Un cadeau quelconque est arrivé ; on l'a présenté à l'Abbé ; l'Abbé l'a reçu, puis transmis au moine destinataire (*quod si jusserit suscipi*), mais en ajoutant, sur l'heure ou un peu plus tard, cette clause inattendue : « Vous remettrez cela à tel frère ». S'attrister, dans la circonstance, serait d'un fort petit esprit. Vous avez donc de l'attachement à quelque chose? Votre bonheur consiste donc à posséder Dieu et cet objet? Une telle tristesse est révélatrice de ce qu'il y a au fond de l'âme. Et, en même temps, elle est périlleuse, car elle nous désarme, et c'est à sa faveur que le diable sème en nous toutes sortes de dispositions ridicules : le regret du monde, le dégoût de notre vie, l'hostilité contre un Abbé qui ne nous aime pas, l'envie contre le frère à qui ce cher objet est dévolu.

Qui autem aliter praesumpserit... Dans la pensée de saint Benoît,

(1) Toutes ces dispositions sont aussi anciennes que le monachisme, comme le montrent une curieuse règle de S. Pacôme (LII) et surtout ce passage de la Lettre CCXI de S. Augustin (12) : *Etiam illud quod suis vel filiabus vel aliqua necessitudine ad se pertinentibus in monasterio constitutis aliquis vel aliqua contulerit, sive vestem sive quodlibet aliud inter necessaria deputandum, non occulte accipiatur; sed sit in potestate praepositae, ut in commune redactum, cui necessarium fuerit, praebeatur. Quod si aliqua rem sibi collatam celaverit, furti judicio condemnetur* (P. L., XXXIII, 963). Reproduit en partie par S. Césaire, *Reg. ad mon.*, I ; *Reg. ad virg.*, XL.

disent la plupart des commentateurs, les sévérités de la discipline régulière sont dirigées contre celui-là seulement qui s'attribue indûment un objet, non contre celui qui s'attriste d'avoir été frustré, à moins peut-être que cette tristesse ne l'amène à des excès scandaleux.

Il faut nous souvenir qu'en cette matière de la pauvreté trois choses sont à distinguer : le vœu, la vertu, l'esprit de pauvreté. Je suis en règle avec le vœu, lorsque je m'abstiens des actes qui me sont interdits, ou mieux que je me suis interdits en émettant le vœu : ne rien posséder, ne disposer de rien, ne rien détruire. Mais le vœu est bien menacé si nous n'allons pas jusqu'à la vertu : celle-ci nous porte non pas seulement à exécuter tant bien que mal, mais à réaliser avec facilité, avec promptitude et avec joie les renoncements et les privations. A son tour, la vertu n'est complète qu'à la condition d'être rattachée à son motif le plus élevé et à son premier anneau. L'esprit de la pauvreté, c'est de nous considérer comme unis à Dieu, comme devant ressembler à Dieu. Nous ne sommes pas sortis du monde pour entrer dans la solitude, mais bien dans la société de Dieu. Nous ne sommes pas pauvres pour être pauvres, mais pour être riches de Dieu, riches comme Dieu. Dieu aussi est pauvre : il n'a que lui ; il est pourtant l'opulence infinie, puisqu'il possède en soi toute plénitude. C'est le dernier mot de notre pauvreté. Et, à cette hauteur, les trois vœux de religion se rejoignent, comme les trois vertus théologales se rencontrent dans l'union avec Dieu.

CHAPITRE LV

DES VÊTEMENTS ET DES CHAUSSURES DES FRÈRES

De vestimentis et calceamentis fratrum. — Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant, vel aerum temperiem dentur, quia in frigidis regionibus amplius indigetur, in calidis vero minus. Haec ergo consideratio penes Abbatem sit.

On a cru parfois que saint Benoît avait pressenti ou même connu prophétiquement la diffusion de sa Règle et l'accueil qui lui serait fait par l'Europe chrétienne : ce qui l'aurait porté à déclarer ici que le vêtement s'accommodera aux conditions climatériques et à leur variété. Peut-être ; mais il est certain que les différences de température qui existent entre la Sicile et la Sabine, entre le Mont-Cassin et Terracine, suffisaient à justifier cette mesure de prudence. On se vêtira donc diversement selon les variations de latitude, selon les conditions du climat. Saint Benoît diffère en ceci de quelques fondateurs modernes, qui ont déterminé dans le plus grand détail la nuance, la coupe, l'étoffe du vêtement. Il ne commence même pas par un principe de pauvreté, mais par un précepte de discrétion, où se révèle une fois de plus sa largeur d'esprit. Dès lors, et aussi afin d'éviter le surcroît, la fantaisie ou le bariolage, c'est à l'Abbé, et à l'Abbé tout seul, que reviendra le soin d'apprécier ce qui peut entrer dans le vestiaire d'un moine ; c'est lui qui dira s'il y a lieu d'ajouter certains éléments à la livrée commune, ou bien d'en supprimer, d'en modifier d'autres.

Nos tamen mediocribus locis sufficere credimus monachis per singulos cucullam et tunicam : cucullam in hieme villosam, in aestate puram et vetu-

stam ; et scapulare propter opera ; indumenta pedum, pedules et caligas.

Après avoir remis à l'Abbé le souci du vêtement, saint Benoît consent néanmoins à indiquer, et toujours avec une nuance de timidité discrète, ce que l'on doit permettre dans les régions tempérées.

Observons d'abord que N. B. Père entend bien assigner à ses religieux un habit *spécial*. Peut-être l'avertissement adressé aux moines, et que nous expliquerons dans un instant : *De quarum rerum omnium...*, a-t-il donné le change et fait supposer que le désintéressement de saint Benoît ne portait pas seulement sur la qualité et la couleur de l'étoffe, mais s'étendait jusqu'à la nature et à la forme distinctive de l'habit. Érasme, par exemple, a prétendu que saint Benoît et les siens étaient vêtus comme tout le monde. Mais Érasme a été déçu par des préjugés et par une lecture trop rapide et inattentive. Sans aucun doute, c'était bien un habit spécial que saint Benoît demanda et reçut de saint Romain : *Sanctae conversationis habitum quaesivit* (1). On resterait dans l'exactitude en disant que N. B. Père s'est inspiré de divers usages contemporains et que l'emploi exclusif de certains vêtements pouvait suffire à les rendre distinctifs. Pourquoi les moines se seraient-ils soustraits à la coutume antique selon laquelle chaque catégorie sociale avait son costume particulier? Les soldats avaient le leur, de même ceux qui faisaient profession de philosophie et qui étaient reconnaissables au *pallium*, au bâton et à la longue barbe. On peut voir sur ce point l'obscur et difficile traité de Tertullien *de pallio*. Aussi bien, les motifs ne manquèrent point aux premiers moines pour se choisir un vêtement spécial.

L'habit monastique nous distingue, et c'est sa première raison d'être. Il nous rappelle aussi, et sans cesse, notre condition surnaturelle : par son austérité, par sa forme, par tous ses détails, il nous avertit que nous ne sommes plus du siècle, et qu'il est mille choses mondaines auxquelles nous avons dit adieu. Les anciens moines se plurent à rechercher le symbolisme des vêtements religieux (2), et la Liturgie sainte nous y invite encore : il faut lire dans notre Rituel ce qui concerne la bénédiction et l'imposition de l'habit monastique. A raison même de cette bénédiction qui l'a fait devenir un sacramental, notre habit nous protège, il fait partie de notre clôture et il l'achève : il nous retient dans la douce captivité de Dieu. Et peut-être ne faut-il pas chercher ailleurs le motif de la défaveur ou plutôt de la haine que l'habit religieux rencontre auprès du diable et de ses suppôts. C'est vraiment mauvais signe, lorsqu'il y a

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. I.

(2) Cass., *Inst.*, I. — Sozom., *Hist. eccles.*, l. III, c. xiii-xiv. P. G., LXVII, 1065-1081. — S. Dorothaei *Doctrina*, I, 12-13. P. G., LXXXVIII, 1632 sq.

chez un prêtre ou chez un moine empressement et joie à revenir à ce que la Liturgie appelle « l'ignominie de l'habit séculier ». Il est vrai que « l'habit ne fait pas le moine » : mais quels services il lui rend ! La relation est réelle entre l'habit et la condition ; il est des choses que nous sentons impossibles, des démarches que nous ne tenterons jamais, simplement parce que nous portons les livrées du Seigneur. Ayons de l'estime, de la vénération pour elles, spécialement pour notre coule, dont les larges plis nous envelopperont jusque dans la mort.

Cet habit monastique, N. B. Père ne l'a point créé de toutes pièces : parmi tous les éléments que lui fournissait la tradition, il a fait un choix avec sa distinction accoutumée. Il va de soi qu'en pareille matière les usages ont varié grandement, selon les temps et selon les lieux, et que nous ne saurions tenter ici d'en retracer l'évolution. Il est même assez malaisé, souvent, de se faire une idée exacte, faute d'illustrations, des vêtements décrits par les coutumiers et les commentaires ; et il n'est pas toujours possible d'identifier certains éléments. Saint Benoît estime que dans les régions tempérées il suffira à chaque moine d'avoir une coule et une tunique. En hiver, la coule sera d'étoffe velue ou épaisse ; en été, d'étoffe plus légère ou devenue rase par l'usage. (On ne dit point que la tunique changeât selon la saison.) Pendant le travail, on remplacera la coule par un vêtement moins ample : le scapulaire. L'histoire de la coule et du scapulaire mérite certains développements qui sortiraient du cadre de ce commentaire ; nous devons nous borner à quelques indications.

La coule n'est, originairement, qu'un capuce, un capot (*cucullus*, *cucullio*) enveloppant la tête et la nuque, et dont la forme conique rappelait les cornets de parchemin — les *cuculli*, disait-on parfois — des épiciers et des droguistes. C'était la coiffure ordinaire des paysans (1) et des petits enfants. Très populaire en Italie et en Gaule, le capuchon le fut sans doute aussi dans tout l'empire, car nous rencontrons une coiffure analogue et de même nom (κουκούλιον) chez les premiers moines orientaux (2). Aux motifs pratiques qui le leur firent adopter se joignirent bientôt des considérations d'ordre symbolique. Le capuchon rappelle aux moines, dit Cassien (3), qu'ils doivent imiter l'innocence et la simplicité des enfants puisqu'ils sont revenus à l'enfance spirituelle. C'est l'idée de la profession second baptême ; comme on couvrait la tête aux néophytes du baptême, de même on la couvrait à ceux de la profession. Le capuchon était la partie la plus vénérable du vêtement monastique, et on le gardait jour et nuit.

(1) Cf. Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, t. I, fig. 2094.

(2) Voir par exemple la *Règle* de S. Pacôme, l'*Histoire Lausiaque* (édit. Butler, p. 89-90, 92, 98).

(3) *Inst.*, I. III.

La coule dont parle saint Benoît est certainement quelque chose de plus qu'un capuchon. C'est la *vestis cucullata*, le vêtement auquel est adapté un *cucullus* (1). Columelle recommande de protéger les ouvriers des champs contre les intempéries *pellibus manicatis, ... vel sagis cucullis* (ou *cucullatis*); et Palladius prescrit *tunicas pelliceas cum cucullis* (2). Chez les moines comme chez les laïcs, la coule pouvait être d'étoffe velue ou de peaux de bête : elle ressemblait alors, capuchon en plus, à la « mélote » des moines orientaux (de μῆλον, peau de mouton), vêtement de voyage ou de nuit et qui pouvait à l'occasion servir de besace (3). C'est peut-être de cette mélote à capuchon que N. B. Père était revêtu à Subiaco (4). Nous ne saurions décrire avec exactitude la forme d'une coule au temps de saint Benoît, car le capuchon pouvait être fixé à divers vêtements (*lacerna*, *casula*, *paenula*, *sagum*); même, il n'est pas impossible que, dans sa pensée, *cuculla* désigne *in genere* un habit monastique à capuchon, quelles qu'en soient d'ailleurs et la forme très spéciale, et les dimensions, et la matière. Les plus anciennes coules monastiques que nous connaissions ont la forme d'une ample chasuble, descendant jusqu'aux pieds et sans ouvertures latérales (5). On s'explique qu'il fallût quitter la coule pour le travail manuel. Plus tard, afin de dégager les bras, on fendit latéralement la *casula*, et on relia de distance en distance les deux pans par des attaches ou des bandes, que l'on appela dans la suite « le point de saint Benoît », les « tirettes » : on rencontre cette forme de vêtement dans beaucoup de documents du neuvième au douzième siècle (6).

(1) Il nous reste quelques vestiges de l'emploi, avant saint Benoît, des mots *cuculla* et *cucullus* pour désigner l'habit à capuchon. Sidoine Apollinaire en offre un à l'abbé Chariobaudus : *Nocturnalem cucullum, quo membra confecta jejuniis, inter orandum cubandumque dignanter tegare, transmisi; quanquam non opportune species villosa mittatur hieme finita, jamque temporibus aestatis appropinquantibus* (*Epist.*, l. VII, *Ep.* XVI. P. L., LVIII, 586). Et le vêtement de saint Germain d'Auxerre était, d'après son biographe Constance, *cuculla et tunica* (*Acta SS.*, Julii t. VII, p. 204). — Cf. S. Hieron., *Vita S. Hilarionis*, c. xlvi. P. L., XXIII, 52. — S. Paulini *Poema* XXIV *ad Cytherium*, vers. 389-390. P. L., LXI, 622. — Ennodii *Epist.*, l. IX, *Ep.* XVII. P. L., LXIII, 156.

(2) Columelle, *De re rustica*, l. I, c. viii ; l. XI, c. i. — Palladius, *De re rustica*, l. I, c. xliii.

(3) S. Pach., *Reg.*, xxxviii.

(4) S. Grégoire nous dit que les bergers *dum* (*illum*) *vestitum pellibus inter fruteta cernerent, aliquam bestiam esse crediderunt;* et le petit Placide sauvé des eaux racontait qu'il avait vu flotter au-dessus de sa tête *Abbatis melotem* (*Dial.*, l. II, c. i et vii). Théodemar, dans sa Lettre à Charlemagne, expliquant ce que c'est que la coule, quelles formes et quels noms on lui donne en différentes régions, note que son nom premier et originel est celui de « mélote » : *Cucullam nos esse dicimus, quam alio nomine casulam vocamus... Illud autem vestimentum quod a gallicanis monachis cuculla dicitur et nos cappam vocamus, quod proprie monachorum designat habitum, melotem appellare debemus, sicut et hactenus in hac provincia a quibusdam vocatur* (P. L., XCV, 1587).

(5) Cf. (Martène et Durand), *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congrégation de Saint-Maur*, t. II, p. 154. — Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. V, Praef., p. xxxi.

(6) Cf. Mabillon, *Annales O. S. B.*, t. II, p. 353. — Bernard de Montfaucon, *les*

Les coules avec manches sont en usage dès le dixième siècle ; ces manches semblent d'abord assez étroites (1). Le capuchon subit, pour sa part, une série de transformations : sous l'influence des coutumes cistercienne et franciscaines, il s'allongea et s'effila ; il devint en certains endroits très ample, retombant sur les épaules comme un voile et formant deux fanons par devant : ce dernier usage subsiste dans la Congrégation anglaise.

Les origines du scapulaire sont assez obscures. Nulle part avant saint Benoît nous ne trouvons mentionné un vêtement de ce nom. Étymologiquement, il s'agit d'un habit destiné à protéger les épaules ou à s'adapter aux épaules : mais de quelle manière? N. B. Père dit simplement : *et scapulare propter opera*, et c'est tout ; le scapulaire n'est même pas nommé de nouveau à la fin du chapitre, dans la petite liste des objets nécessaires au moine. Des érudits l'ont assimilé, mais sans grand fondement, à l'espèce de corset, aux bretelles dont se servaient les moines orientaux pour relever leurs vêtements et les empêcher de flotter pendant le travail (2) ; plusieurs auteurs grecs ont décrit sous des appellations diverses ce vêtement des épaules qui a la forme d'une croix. Il semble plus probable que le scapulaire primitif des moines Cassiniens était une coule réduite, une tunique ou blouse à capuchon, analogue à celle que portaient les paysans de la région. Théodemar, parlant du scapulaire, dit qu'on l'appelle ainsi parce qu'il couvre surtout les épaules et la tête : *Quod vestimentum pene omnes in hac terra rustici utuntur; pro quo tegumento nos e grossiori textu ad melotis similitudinem operimentum habemus, nisi quod manicae in hoc usque ad manus pertingentes habentur* (3). Cette tunique est tantôt munie de courtes manches, tantôt elle en est dépourvue. Elle est souvent fendue latéralement et les deux pans sont réunis par un ou plusieurs points ou tirettes ; au cours des siècles, ces points tombent, les pans s'allongent, et le scapulaire devient tel que nous le portons maintenant (4). A Cluny, dès le onzième siècle, on ne connaissait que la coule, et le froc, qui se portait par-dessus ; il n'était pas

Monuments de la monarchie française, t. I, pl. XXVIII. — ROHAULT DE FLEURY, *la Messe*, t. VIII, pl. DCXLIV. — SEROUX D'AGINCOURT, *Histoire de l'Art par les monuments*, t. III, p. 80 ; t. V, pl. LXIX. — On peut souvent se demander s'il s'agit vraiment de coules, ou bien de scapulaires, ou encore de vêtements liturgiques.

(1) Cf. *Le miniature nei codici Cassinesi*, Disp. V, Tav. I ; Disp. VI. — Voir la reproduction de miniatures d'un manuscrit clunisien du douzième siècle dans D. L'HUILLIER, *Vie de saint Hugues*, p. 298, 360, 512.

(2) Cf. CASSIEN, *Inst.*, I, v.

(3) P. L., XCV, 1588. — Voir deux reproductions de paysans vêtus de la tunique à capuchon, dans la *Revue archéologique*, mai-juin 1892, p. 331 et 333.

(4) Les formes anciennes du scapulaire se trouvent dans : MABILLON, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. V, Praef., p. XXX ; *Annales O. S. B.*, t. I, p. 505. — *Antiphonaire du* B. HARTKER : *Paléographie musicale*, IIe série, t. I, p. 11 de la reproduction du manuscrit. — *Le miniature nei codici Cassinesi*, Disp. II, Tav. I ; Disp. IV, Tav. I ; Disp. VI, Tav. IV ; MABILLON reproduit la première de ces miniatures dans ses *Annales*, t. I, p. 109. — (MARTÈNE et DURAND, *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la Congréaation de Saint-Maur*, t. II, p. 64.

question de scapulaire (1). La coule était formée de deux longues bandes d'étoffe descendant jusqu'à terre après avoir recouvert les épaules et une partie des bras (2); on y adaptait le capuchon. Elle était réservée aux profès, tandis qu'on accordait aux novices le froc, ample robe à longues manches ; sauf pour ces derniers, le froc n'avait pas de capuchon.

Cucullam et tunicam : la tunique est le vêtement de dessous ; rappelons-nous que les anciens ne portaient pas de linge. La tunique (λεβιτών, κολοβή, *colobium*) était en usage chez les moines de tous pays ; elle était à manches courtes ou sans manches, et ordinairement de toile. Les anachorètes portaient souvent des tuniques en poils de chèvre, de bouc, ou de chameau, véritables cilices, dont Cassien veut laisser l'usage aux seuls religieux très fervents et qui ont vocation spéciale ; il préfère, pour le vêtement du moine, des étoffes moins singulières, grossières néanmoins et communes (3). C'est tout à fait, nous le verrons, la pensée de N. B. Père. La tunique n'était pas flottante, mais retenue par une ceinture de cuir ou de lin. Saint Benoît n'en parle pas ici, mais il mentionne un peu plus loin le *bracile;* la nuit, les moines doivent dormir *cincti cingulis aut funibus*, a-t-il dit au chapitre XXII.

Pedules et caligas. Il est difficile d'identifier ces *indumenta pedum;* les archéologues en disputent longuement, ce qui met D. Mège en belle humeur (4). Les moines de certains pays (5) marchaient ordinairement pieds nus, comme les pauvres ; c'est une chaussure qui ne s'use pas, et que la vie renouvelle. Chez saint Pacôme, les solitaires recevaient des sandales. Les *pedules* prescrits par saint Benoît sont peut-être des bas, des chaussons, ou bien des chaussures légères et d'intérieur. Les *caligae* ne sont pas nécessairement ce que nous appelons des souliers, mais peut-être la sandale militaire retenue par des courroies et serrant fortement le pied et la cheville, chaussure très commode et très saine. Le travail des champs exigeait évidemment des « caliges » plus solides que celles qu'on portait à la maison. Saint Grégoire le Grand nous parle des *caligae clavatae*, des souliers ferrés qu'on portait pendant le travail dans les monastères de saint Équitius (6).

(1) SMARAGDE écrivait déjà : *Cucullam dicit ille quod nos modo dicimus cappam... Quod vero ille dicit scapulare propter opera, hoc nos modo dicimus cucullam.*

(2) Cf. MABILLON, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. V, Praef., p. XXXII-XXXIV. — La coule clunisienne est décrite dans un curieux dialogue entre un moine de Cîteaux et un de Cluny (seconde moitié du douzième siècle) : MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, col. 1638-1639. — Il semble que cette coule-scapulaire soit le vestige d'une coule à forme de *casula;* voir la description de la coule dans la *Disciplina Farfensis*, l. II, c. IV.

(3) *Inst.*, I, II.

(4) Comment. *in h. l.* — Lire surtout D. CALMET.

(5) CASS., *Inst.*, I, IX.

(6) *Dial.*, l. I, c. IV. P. L., LXXVII, 173. Cf. *ibid.*, l. III, c. XX, P. L., *ibid.*, 269 sq.

De quarum rerum omnium colore aut grossitudine non causentur monachi, sed quales inveniri possunt in provincia qua degunt, aut quod vilius comparari potest. Abbas autem de mensura provideat, ut non sint curta ipsa vestimenta utentibus eis, sed mensurata.

Il n'y aura point de discussion parmi les moines, ou simplement dans le cœur de chacun, relativement à la couleur et à la qualité des vêtements. Le conseil est donné aussi par Cassien et par saint Basile (1). Rien pour la coquetterie, la vanité ou la mollesse. On prendra pour étoffe celle dont on se sert communément dans la région, celle qui peut être achetée au meilleur prix (2). Ce texte ne semble-t-il pas décisif pour montrer que saint Benoît n'a rien déterminé au sujet de la couleur de notre habit? Spontanément, on devait rechercher une nuance austère et peu voyante. Le blanc et le noir, le gris et le brun furent adoptés de préférence : mais il y eut souvent mélange et bigarrure : tunique blanche, par exemple, avec coule et scapulaire noirs. On trouvera sur cette question un grand nombre de témoignages historiques, compilés dans les Commentaires de D. Martène et de D. Calmet. Le noir prévalut, au moins pour les habits de dessus, et Cluny le retint jalousement (3), tandis que Cîteaux se vouait au blanc, dont le choix était attribué à saint Albéric. La couleur des habits fut matière à discussion entre Cîteaux et Cluny, et Pierre le Vénérable prit la défense du noir, ainsi que de la charité et de la discrétion, dans plusieurs lettres à saint Bernard (4).

Dans la *Règle* de saint Basile, c'est au moine qu'est laissé le soin d'avertir si son habit « est trop grand ou trop petit pour sa taille (5) ». Mais saint Benoît veut que l'Abbé songe à tout ; aucun détail n'est indigne de son affectueuse sollicitude. Il veillera donc à ce que les vêtements soient conformes à la taille de chacun ; sans exagération d'ampleur ou de longueur, ce qui serait orgueilleux et incommode ; sans exagération non plus de « court-vêtu », ce qui serait facilement ridicule ; et saint Benoît ne spécifie même que ce second inconvénient.

(1) Cass., *Inst.*, I, ii. — S. Basil., *Reg. fus.*, xxii.

(2) Saint Benoît cite un passage de S. Basile, mais qui est relatif à l'alimentation : *Sed si quid est, quod in unaquaque provincia facilius et vilius comparatur* (*Reg. contr.*, ix).

(3) D. Mayeul Lamey a tenté de prouver naguère que l'habit clunisien était roux et de la couleur naturelle de la laine brune (*Œuvres choisies*, p. 240-261).

(4) Petri Venerab., *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 116-117 ; l. IV, *Ep.* XVII. P. L., *ibid.*, 332 sq.

(5) *Reg. brev.*, clxviii.

> Accipientes nova, vetera semper reddant in praesenti, reponenda in vestiario propter pauperes. Sufficit enim monacho duas tunicas et duas cucullas habere, propter noctes, et propter lavare ipsas res. Jam quod supra fuerit, superfluum est, et amputari debet. Et pedules, et quodcumque est vetustum, reddant, dum accipiunt novum.

Lorsqu'un moine reçoit du neuf, il ne lui est pas loisible de conserver chez lui, pour les utiliser encore à son gré, les vêtements hors d'usage ; ce serait un retour misérable au vice de propriété, puisque le nécessaire est seul permis et que tout superflu doit être retranché. De plus, sur notre pauvreté même nous pouvons prélever de quoi donner à de plus pauvres que nous ; mais à la condition que l'aumône soit faite par l'Abbé ou par les frères chargés de ce soin, car à quel titre un moine distribuerait-il des biens, même des plus chétifs, qui ne lui appartiennent aucunement? Aussi N. B. Père lui ordonne-t-il de tout déposer au vestiaire (1).

Il suffira à chacun d'avoir deux tuniques et deux coules. Saint Benoît ne dit rien des autres parties, moins importantes, du vêtement, et qui peut-être, notamment pour les *pedules*, dépassaient la paire. Avant lui, Cassien avait parlé de l'usage des deux tuniques, *ad usum scilicet noctis ac diei* (2). Saint Basile n'en voulait qu'une, tandis que saint Pacôme donnait deux *cuculli*, deux tuniques, *et unum jam attritum ad dormiendum vel operandum* (3). Nous savons par saint Benoît lui-même que les moines couchaient habillés : ils conservaient leur tunique, ce qui était de simple décence, et probablement aussi leur coule. Les anciens moines avaient, semble-t-il, tunique, ceinture et coule spéciales pour la nuit ; on ne parle pas du scapulaire, qui n'avait de raison d'être que pour le travail. Peut-être gardaient-ils ces vêtements de nuit même pendant les Nocturnes. Les moines du Mont-Cassin recevaient donc, avec deux tuniques, deux coules plus ou moins épaisses selon la saison. N. B. Père donne un second motif de cette dualité des vêtements : la nécessité de s'en dépouiller pendant quelque temps pour les laver, ceux-là du moins qui pouvaient l'être, car les habits faits de peaux de bêtes supportent difficilement la lessive.

(1) C'est un emprunt à S. Césaire : *Indumenta ipsa cum nova accipiunt, si vetera necessaria non habuerint, Abbatissae refundant, pauperibus aut incipientibus, vel junioribus dispensanda* (*Reg. ad virg.*, XL). — Caton recommandait, lui aussi, de recueillir les vieux habits des esclaves quand on leur donnait du neuf, mais pour les utiliser sous une autre forme : *De re rustica*, c. LIX.

(2) *Conlat.* IX, v.

(3) S. Hieron., *Praef. in Reg. S. Pach.*, 4 ; *Reg.*, LXXXI.

Femoralia hi qui diriguntur in via, de vestiario accipiant ; qui revertentes lota ibi restituant.

Voici une pièce extraordinaire du vêtement monastique : les *femoralia*, les culottes, les braies, les hauts-de-chausses. Les moines, comme tous les anciens, qui étaient vêtus de long, ne s'en servaient guère que par raison de santé ou bien en voyage. Les moines de saint Martin n'en portaient pas ; saint Fructueux les permet aux siens ; le Maître, de même ; mais en général les premiers moines semblent regarder comme un relâchement l'usage habituel des fémoraux. Paul Diacre s'en tient au texte de la Règle ; Théodemar dit qu'au Mont-Cassin beaucoup préfèrent s'en passer, et Hildemar : *Ubi generaliter accipiunt et portant femoralia fratres, debent in capitulo accipere, sicut alia vestimenta... Sed monasteria ubi omnes accipiunt et portant non sunt laudabilia.* Cluny adopta l'usage des fémoraux, et Pierre le Vénérable le dut défendre contre les Cisterciens (1) ; au dire d'Orderic Vital, saint Robert les avait retranchés aux moines de Molesmes (2). A défaut de fémoraux proprement dits, on se servait souvent de ceintures et de caleçons.

Qui revertentes lota ibi restituant. En rentrant de voyage, les frères remettront au vestiaire les fémoraux, après les avoir lavés. Ils faisaient eux-mêmes leurs lessives, sur lesquelles les coutumiers nous fournissent d'abondants détails. Nous n'avons pas à insister sur les soins que les moines donnaient à leur personne. Mais remarquons l'inclination de N. B. Père pour la propreté. Ermites, nous pourrions être vêtus à notre gré, avec le moins de frais possible ; même, nous pourrions ajouter avec saint Hilarion qu'il est superflu de nettoyer un cilice : *Superfluum est munditias in cilicio quaerere ;* « les moines, disait avec quelque emphase un Père du désert, doivent porter un manteau tel que, s'ils l'abandonnaient à terre, il pût y rester trois jours sans que personne s'inclinât pour le ramasser (3) ». Mais nous sommes cénobites, nous appartenons à une famille ; par respect pour elle et afin de n'être à charge à aucun de nos frères, nous devons avoir un souci constant de la propreté et de l'ordre : ce qui est l'indice habituel de la netteté et de la délicatesse de l'âme.

Souvenons-nous de l'esprit qui a guidé N. B. Père dans la détermination du costume monastique. Il n'a point prétendu mortifier par l'habit : il a voulu le détachement parfait et la pauvreté ; il a voulu tout le nécessaire et même un peu au delà, afin de laisser à la vie monastique sa sainte

(1) *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 123.
(2) *Hist. Eccles.*, P. III, l. VIII, 25. P. L., CLXXXVIII, 637.
(3) *Apophthegmata Patrum.* P. G., LXV, 227.

joie, sa liberté grave, sa paix, et de prévenir tout murmure chagrin ; il a voulu une certaine distinction à l'intérieur du monastère, et surtout peut-être au dehors, comme va nous l'apprendre la prescription suivante.

> Et cucullae et tunicae sint aliquanto his quas habere soliti sunt, modice meliores ; quas exeuntes in viam accipiant de vestiario, et revertentes restituant.

Les moines qui partent en voyage recevront du vestiaire des coules et des tuniques un peu meilleures que celles dont ils se servent habituellement. Et certaines coutumes ont ajouté : lorsqu'une personne de qualité vient au monastère, le frère attaché à son service doit recevoir des vêtements plus convenables (1). C'est une condescendance pour les personnes de l'extérieur avec lesquelles nous entrons en rapport. Telle fut la conduite du Seigneur lui-même, qui dans ses relations avec les Juifs n'a point imité l'austérité de saint Jean-Baptiste : *Venit filius hominis manducans et bibens.* Saint Benoît ne veut pas avoir à rougir de ses fils, lorsqu'ils paraissent dans le monde. Mais la pauvreté? mais l'édification? On n'édifie pas avec de l'insouciance et de la sordidité. Nous ne sommes point chargés de faire montre de notre pauvreté. Il n'est pas prescrit à l'Abbé de ne donner jamais un nouvel habit sans y faire coudre une pièce afin que, même neuf, il semble fatigué. Et saint Benoît pensait, comme Cassien, « qu'il faut éviter le défaut contraire » à la superfluité et à la coquetterie « et ne pas attirer les regards par une négligence affectée » (2).

Si nous insistons sur de tels détails, c'est parce qu'ils intéressent non pas seulement notre physionomie extérieure, mais la forme même de la perfection monastique. Et c'est à bon escient que saint Benoît a fixé les traits caractéristiques de notre vie, lui qui avait commencé par être anachorète et qui avait connu la pauvreté extrême. Il y a des vertus et des saintetés prismatisées : telle ou telle âme aura l'outrance, soit de la pauvreté, soit de la mortification, soit du zèle et d'une sorte d'emportement surnaturel ; il y a une ligne d'un rouge vif dans le spectre de cette sainteté, une couleur tranchante : c'est là ce que les hommes voient le mieux et ce qu'ils imitent peut-être le moins difficilement, quitte à le faire grimacer un peu. Aussi bien, toutes les vertus ont un caractère

(1) Hildemar, *in h. l.*

(2) *Inst.*, I, II. — *Abbas Agathon... in omnibus cum discretione pollebat, tam in opere manuum suarum quam in vestimento. Talibus enim vestibus utebatur, ut nec satis bonae, nec satis malae cuiquam apparerent* (*Verba Seniorum :* Vitae Patrum, III, 75, Rosweyde, p. 512).

fragmentaire et relatif : fragmentaire, et notre attention ne devrait jamais se porter sur l'une d'elles de telle sorte qu'elle éclipsât les autres dans notre pensée ; relatif, parce que les vertus sont toutes dispositives et se rapportent à la contemplation, à l'exercice constant et profond de la foi, de l'espérance et de la charité. A côté des saintetés prismatisées, il est quelques saintetés blanches, où les tons sont fondus dans une simplicité et une égalité parfaites ; cela fait moins d'effet, on s'en aperçoit moins, et les inattentifs ne s'aperçoivent même de rien du tout. Mais il suffit que Dieu y reconnaisse une ressemblance plus achevée avec le Seigneur et avec sa Mère.

> Stramenta autem lectorum sufficiant : matta, sagum, lena et capitale. Quae tamen lecta frequenter ab Abbate scrutanda sunt, propter opus peculiare, ne inveniatur. Et si cui inventum fuerit, quod ab Abbate non acceperit, gravissimae disciplinae subjaceat.

Après les vêtements, le mobilier. N'oublions pas que les anciens n'avaient pas de cellule et qu'ils couchaient en dortoir : leur mobilier se réduisait au lit. La garniture de ce lit comprendra quatre éléments. *Matta.* Selon D. Calmet, il s'agit vraisemblablement d'une natte de jonc, tout au plus d'une paillasse piquée, mais certainement pas d'un matelas bourré de crin ou de laine.

Sagum. Une couverture, un gros drap. D'anciens commentateurs voyaient dans le *sagum* un sac bourré de paille ou de foin. « Mais je pense que *sagum* en cet endroit, dit D. Calmet, signifie proprement une couverture de lit, plus mince et plus légère que *laena;* que *sagum* servait à couvrir les religieux pendant l'été et *laena* pendant l'hiver ; ou plutôt que pendant l'été ils n'usaient que du *sagum*, et que, pendant l'hiver, ils usaient de *sagum* et de *laena.* »

Lena. Une couverture plus ou moins velue ou une fourrure.

Capitale. Un chevet, un coussin de paille, de crin, peut-être de plume.

A Cluny, la literie était conforme aux prescriptions de la Règle ; mais on donnait autant de couvertures que la saison le réclamait : en hiver, elles étaient de peau de brebis, de chèvre ou de chat. Pierre le Vénérable dut interdire les pelleteries de luxe. Nos coutumes ont peu ajouté, et elles ont retranché les fourrures. Il faut s'y tenir fidèlement, avec la plus grande sévérité ; le lit monastique est encore tel qu'à quatre heures du matin on a quand même un peu de peine à le quitter.

Saint Benoît impose à l'Abbé la charge de veiller à la pauvreté de la

couche et de la cellule monastique. Le moine Cassinien n'avait naturellement ni armoire ni meuble quelconque : le lit était le seul endroit où il pût dissimuler tel ou tel objet d'usage personnel qu'il voulait s'assurer à l'insu de l'Abbé (1). Les anciennes Règles, par exemple celles de saint Isidore, de saint Fructueux, de saint Donat, prescrivent de même aux supérieurs cette visite domiciliaire (2). Paul Diacre et Hildemar nous ont décrit par le menu le cérémonial usité de leur temps : le matin, l'Abbé annonce aux moines réunis au chapitre qu'on va procéder à la visite, et il députe à cet effet quatre ou cinq frères *bonae conversationis*. Après investigation, les frères reviennent avec, parfois, tout un petit butin : ils déposent devant chaque coupable le corps du délit, et l'Abbé invite les prévenus à s'expliquer sur la provenance de l'objet découvert. Peut-être aujourd'hui les Abbés sont-ils moins fidèles observateurs de ce point de règle. C'est sans doute qu'il leur est facile de se rendre compte d'un coup d'œil, lorsqu'ils entrent dans une cellule, des objets variés qu'elle contient. C'est aussi que, dans une maison bien ordonnée et qui travaille, l'Abbé se repose un peu sur le bon sens et le bon goût de tous, et qu'il escompte le soin avec lequel chacun fera de temps en temps l'inventaire de son mobilier. Pour les livres de la bibliothèque spécialement, les cellules ne doivent pas ressembler à l'antre de Cacus, d'où l'on ne sort plus : la charité et la pauvreté sont ici intéressées. Et de telles habitudes seraient d'autant plus dangereuses qu'elles se justifient mutuellement : chacun accumule pour prévenir les accaparements d'autrui. A raison surtout de la tendance que révèlent ces infractions, saint Benoît invoque contre elles les plus grandes sévérités.

> Et ut hoc vitium peculiare radicitus amputetur, dentur ab Abbate omnia quae sunt necessaria : id est, cuculla, tunica, pedules, caligae, bracile, cultellus, graphium, acus, mappula, tabulae, ut omnis auferatur necessitatis excusatio.

L'Abbé est tenu tout à la fois de réprimer les petites avidités et d'accorder largement le nécessaire : il supprimera ainsi les excuses tirées de la nécessité et le vice de propriété aura chance d'être retranché, extirpé

(1) L'expression *opus peculiare*, difficile à rendre exactement en français, est empruntée à Cassien, *Inst.*, IV, xiv et xvi ; VII, vii.

(2) On serait tenté de croire que, dans la pensée de saint Benoît et des anciens, il s'agit seulement de constater un superflu dans la literie ; mais non : le lit devenait bien parfois une cachette : *Quidquid ad manducandum vel bibendum pertinet nulla de sororibus praesumat circa lectum suum reponere aut habere* (S. Caesar., *Reg. ad virg.*, xxviii).

jusqu'à la racine. Et saint Benoît énumère un certain nombre d'objets qui doivent être distribués à chaque moine. Nous connaissons déjà les premiers : la coule, la tunique, les chaussures. En voici quelques autres. *Bracile :* c'est la ceinture de jour, assez large pour faire fonction de poches. On y suspendait le couteau, *cultellus*, qui servait au réfectoire et ailleurs ; on y renfermait le mouchoir, *mappula*. Nous nous souvenons de l'histoire du moine de saint Benoît qui avait caché des mouchoirs « dans son sein » (1). Chacun recevait aussi une aiguille, *acus*, avec du fil sans doute, pour réparer les désastres légers de ses vêtements ; enfin des tablettes enduites de cire, *tabulae*, et un stylet, *graphium*.

Le trousseau monastique d'aujourd'hui est un peu plus compliqué : il l'est peut-être moins que celui d'un moine de Cluny au onzième siècle (2). Une permission est nécessaire pour que nous ajoutions à notre livrée la douillette ou la calotte ou la clémentine ; et il est certainement plus parfait de se ranger à la règle commune, laissant nos supérieurs veiller à ce que rien d'utile ne nous manque. Un moine doit savoir renoncer à bien des détails de confort.

A quo tamen Abbate semper consideretur illa sententia Actuum Apostolorum, quia *dabatur singulis, prout cuique opus erat*. Ita ergo et Abbas consideret infirmitatem indigentium, et non malam voluntatem invidentium. In omnibus tamen judiciis suis Dei retributionem cogitet.

L'enseignement contenu dans ces quelques lignes est bien connu et rappelle surtout le chapitre XXXIV. L'Abbé ne songera jamais, dit saint Benoît, à imposer une règle uniforme : il doit avoir l'esprit indulgent et industrieux d'un père. Il donnera à chacun selon ses besoins réels, comme on le faisait dans l'église de Jérusalem (Act., iv, 35), alors même qu'il devrait s'exposer par là au mécontentement de quelques-uns (3). Il sera attentif à la faiblesse de ceux qui ont besoin, et nullement à la mauvaise disposition des envieux. Mais, dans une famille monastique très unie, on laissera toujours à l'Abbé, nous l'avons dit, le droit à une

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xix.

(2) Cf. Bernard., *Ordo Clun.*, P. I, c. v. — Udalr., *Consuet. Clun.*, l. III, c. xi. — Pignot, *Histoire de l'Ordre de Cluny*, t. II, p. 431-432.

(3) S. Basile avait écrit déjà : *Hi qui praesunt, observabunt regulam illam quae dicit : Dividebatur unicuique prout opus erat. Debent enim unumquemque praevenire ut secundum laborem etiam solatia refectionis inveniat (Reg. contr.*, xciv). — Voir aussi S. Augustin, Lettre CCXI, 5. P. L., XXXIII, 960.

sorte d'acception de personnes. Il y aura des privilèges et des privilégiés : les privilèges iront d'eux-mêmes aux faibles, aux petits, à ceux qui réclament plus de ménagements et à ceux dont on n'est pas sûr. Un mouvement de charité nous fera toujours considérer comme justifiée et comme nôtre toute exception dont un frère bénéficiera.

Mais afin de conjurer l'illusion et les sympathies aveugles, saint Benoît rappelle encore à l'Abbé le compte qu'il devra rendre de toutes ses décisions au tribunal de Dieu.

CHAPITRE LVI

DE LA TABLE DE L'ABBÉ

De mensa Abbatis. — Mensa Abbatis cum hospitibus et peregrinis sit semper. Quoties tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare, in ipsius sit potestate. Seniorum autem unum aut duo semper cum fratribus dimittendos procuret, propter disciplinam.

Il est peu de chapitres plus courts et, semble-t-il, plus clairs que celui-ci: il en est peu néanmoins qui aient suscité tant de controverses. On s'est demandé comment saint Benoît avait pu prescrire à l'Abbé d'avoir régulièrement sa table avec les hôtes en général et spécialement avec les pèlerins : *cum hospitibus et peregrinis* (1). N. B. Père ayant dit ailleurs que les hôtes ne manquent jamais au monastère, il suit que l'Abbé devra sans cesse déserter sa maison. *A priori*, a-t-on dit, cela est impossible : car, au point de vue de la discipline, comme au point de vue financier, ce serait le désordre et un sérieux danger de décadence monastique ; quant à la vertu de l'Abbé, elle est en singulier péril, s'il doit prendre ses repas, et bientôt passer ses journées, en marge de sa communauté, avec les séculiers ! *Quis enim exprimere valeat*, s'écrie D. Martène, *quanta inde tum in spiritualibus, tum in temporalibus, oriuntur mala, dum fervet olla Abbatis et alget congregationis cacabus ?*

De fait et *à posteriori*, toutes les anciennes Règles placent l'Abbé au réfectoire commun. La plupart des Commentaires, à commencer par celui d'Hildemar, les coutumiers des monastères fervents de toutes les époques, protestent contre l'interprétation littérale du texte de saint Benoît. Des conciles même, comme celui d'Aix-la-Chapelle de 817, défendent à l'Abbé d'avoir table à part. A Cluny, dit Pierre le Vénérable,

(1) Paul Diacre donne une autre explication : *Hospites sunt qui de eadem regione sunt, id est de prope; peregrini sunt, qui de alia regione sunt.*

nos Abbés mangent toujours avec nous, sauf lorsqu'ils sont malades et, exceptionnellement, lorsqu'ils reçoivent certains hôtes (1). Partout où l'on a voulu s'en tenir pratiquement au sens littéral de la Règle, des abus se sont produits. Et par esprit de réaction, avec une indignation d'ailleurs trop justifiée, les commentateurs du dix-septième siècle, D. Martène, D. Mège, D. Hugues Ménard, protestent contre une interprétation aussi redoutable. Pour eux, le texte ne peut signifier que ceci : la table de l'Abbé accueillera les hôtes, mais au réfectoire commun, et à une place d'honneur spéciale. Et tous s'ingénient pour résoudre les difficultés qu'on leur oppose.

Car l'interprétation contraire a ses tenants. Bernard du Cassin, Hæften, Perez, Calmet, ne consentent pas à torturer le texte de la Règle, qui est fort clair, et que corroborent d'ailleurs d'autres prescriptions de N. B. Père. Il est dit, par exemple, au chapitre LIII : *Coquina Abbatis et hospitum per se sit, ut incertis horis supervenientes hospites, qui numquam desunt monasterio, non inquietent fratres.* Ne semble-t-il pas, d'après ces paroles, que l'Abbé et ses hôtes ont réellement leur cuisine à part et un réfectoire particulier (2)? Le motif que donne saint Benoît pour justifier cette mesure, c'est que l'heure de l'arrivée des hôtes étant incertaine et variable, il n'y aurait point coïncidence entre le repas qu'on doit leur servir, et celui, toujours à heure fixe, de la communauté. Il faut donc, pour les hôtes, des cuisiniers spéciaux et table à part. L'Abbé prendra place à celle-ci, non pas, bien entendu, à tout moment du jour, mais aux heures où auront lieu les repas principaux des hôtes, la communauté gardant son régime et son horaire. Aussi bien, on ne saurait faire attendre aux hôtes leur dîner jusqu'à none, pendant le Carême monastique. Et c'est pourquoi N. B. Père a prescrit, toujours au chapitre LIII, que l'Abbé ou celui qui préside la table des hôtes, *prior*, rompe le jeûne, *nisi forte praecipuus sit ille dies jejunii, qui non possit violari :* car, dans cette dernière hypothèse, les hôtes comme les moines doivent attendre l'heure canonique. Il faut bien admettre, en tout cas, que les jours où l'Abbé rompt le jeûne régulier *propter hospitem*, il mange à un autre moment que les frères, et — à moins qu'il ne fasse un second repas ! — n'apparaît point au réfectoire commun ce jour-là... « Mais alors, les hôtes ne manquant jamais au monastère, l'Abbé est, en bloc, dispensé du jeûne depuis le 14 septembre jusqu'au Carême?... » Nous ne devons pas prendre d'une façon matérielle et absolue cette réflexion de saint Benoît que les hôtes ne manquent jamais ; et, tandis qu'il la formulait, il prévoyait sans doute que l'Abbé serait libre quelquefois. Ce qui ne peut être entendu qu'à la lettre, ce

(1) Cf. *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 133.

(2) Cf. *Reg.* I SS. Patrum, viii : *Venientibus fratribus ad horam refectionis, non licebit peregrino fratri cum fratribus manducare, nisi cum eo qui praeest Patre, ut possit aedificari.*

sont les prescriptions suivantes : *Jejunium a priore frangatur*... et encore : *Mensa Abbatis cum hospitibus sit semper.*

Pourtant, au prix de bien des subtilités, les tenants de l'hypothèse du réfectoire commun ont réponse à tout, même à la difficulté que leur crée cette remarque de N. B. Père : *Quotiens tamen minus sunt hospites, quos vult de fratribus vocare, in ipsius sit potestate.* Elle s'entend très bien d'un réfectoire séparé, auquel l'Abbé pouvait appeler, lorsqu'il n'y avait pas affluence de convives, tel ou tel frère peut-être connu des hôtes ou plus apte à les édifier. Mais pourquoi, dans un réfectoire commun, appeler quelques frères près de soi et des hôtes? Afin de leur procurer l'aubaine d'un bon dîner? Afin de ne pas laisser l'Abbé et ses convives dans un isolement, d'ailleurs relatif? Notez que dans ce réfectoire commun on est silencieux et attentif à la lecture : *mensis fratrum edentium lectio deesse non debet* (chap. XXXVIII); les frères qu'on appellera à la table des hôtes et de l'Abbé causeront-ils donc pendant que les autres se taisent et suivent la lecture? Non, sans doute; autrement, ce serait le pur désordre. Rien, dans la description de l'accueil fait aux hôtes, au chapitre LIII, ne laisse entrevoir que les hôtes prennent leur repas en silence, dans le réfectoire des moines.

Et s'il pouvait encore demeurer un doute sur la réalité des deux réfectoires, il suffirait de lire la troisième et dernière phrase du présent chapitre, qui nous semble décisive. C'est là, dit D. Martène après Hildemar, que triomphent les *Abbates carnales!* En effet, et il n'est vraiment que le préjugé honorable ou le parti pris résolu qui puissent contester. Si l'Abbé et les anciens n'ont cessé d'être présents au réfectoire commun, à quoi bon recommander de laisser un ou deux anciens avec les frères dans l'intérêt de la discipline? Mais voici un dernier argument qu'on nous oppose : au chapitre XXXVIII, N. B. Père suppose le cas où le supérieur voudrait, dans un dessein d'édification, prononcer quelques paroles. L'hypothèse de saint Benoît devient vaine, dit-on, si l'Abbé n'est jamais avec les moines, mais bien avec les hôtes « qui ne manquent jamais au monastère ». Nous avons répondu déjà que ces derniers mots doivent être pris au sens large, et qu'en fait l'Abbé pouvait se trouver quelquefois avec la communauté : par exemple si les hôtes se présentaient après le repas de l'Abbé et des frères. Il faut observer aussi que le terme *prior* ne désigne pas exclusivement l'Abbé dans la Règle, mais un supérieur, quel qu'il soit; et ici il peut s'appliquer à celui qui préside, en l'absence de l'Abbé, le repas monastique.

Nous devons dire un mot des motifs auxquels obéissait saint Benoît en prescrivant à l'Abbé de s'asseoir à la table des hôtes. Il se souvenait que saint Paul avait recommandé aux chefs de communautés ecclésiastiques d'être hospitaliers. L'hospitalité était un exercice de charité et une preuve de fraternité chrétienne très nécessaires à cette époque; elle

était surtout un excellent procédé d'évangélisation. La conversation de l'Abbé, que saint Benoît veut homme de doctrine et de vertu, devenait, avec le spectacle de la vie monastique, une prédication aimable. Le recrutement du monastère s'opérait en partie grâce à ces relations de l'hôtellerie. Et ainsi l'Abbé, tout en s'occupant des hôtes, ne désertait aucunement sa maison et travaillait pour elle. Aussi bien, la physionomie de la vie conventuelle était-elle alors un peu différente de ce qu'elle est devenue depuis. Aujourd'hui, si un Abbé n'était pas au réfectoire et en récréation avec ses moines, il ne serait jamais avec eux, puisque, sauf l'office divin et la conférence spirituelle, toute la journée est employée dans des travaux où nous sommes seuls. Mais chez N. B. Père, on travaillait ensemble aux champs, ensemble on revenait au monastère, et l'Abbé qui partout, même au dortoir, accompagnait les siens, pouvait plus facilement distraire une part de son temps en faveur des hôtes.

Réserve faite des motifs qui ont déterminé la teneur du chapitre LVI, nous n'avons qu'à nous féliciter des modifications introduites par l'usage et par l'autorité de l'Église. Désormais la mense abbatiale ne doit plus être séparée de la mense commune. Et sans qu'il faille prendre contre les hôtes des précautions ridicules, il est trop certain qu'un contact perpétuel avec eux pourrait devenir préjudiciable au recueillement et au travail de l'Abbé. Les hôtes et lui se rencontrent d'ordinaire immédiatement après les repas ou à d'autres moments déterminés. Dans des cas exceptionnels, justifiés aussi par la tradition monastique, l'Abbé mange à part avec eux ; mais, le plus souvent, ils sont introduits au réfectoire commun.

CHAPITRE LVII

DES ARTISANS DU MONASTÈRE

De artificibus monasterii. — Artifices, si sunt in monasterio, cum omni humilitate et reverentia faciant ipsas artes, si tamen jusserit Abbas. Quod si aliquis ex eis extollitur pro scientia artis suae, eo quod videatur aliquid conferre monasterio, hic talis evellatur ab ipsa arte, et denuo per eam non transeat, nisi forte humiliato ei iterum Abbas jubeat.

La première portion de ce chapitre est relative aux métiers et aux arts mécaniques qui s'exercent à l'intérieur du monastère ; la seconde aux fruits et produits de ces travaux.

Pour les grosses besognes comme pour celles qui s'exécutent aisément, tous les frères ont compétence. Mais il est des ouvrages un peu spéciaux qui réclament un apprentissage et ne conviennent qu'aux *artifices*, aux artisans. Saint Benoît suppose donc qu'il se trouve dans le monastère des gens de métier, peut-être même de vrais artistes : peintres, sculpteurs, calligraphes. On a pu apprendre cet art dans le monde, ou bien c'est au cloître qu'a eu lieu l'initiation. Car N. B. Père désire qu'on cultive chez lui tous les arts nécessaires à l'entretien de la maison ; c'est plus qu'une tolérance, c'est un souhait formel ; il pressent, d'ailleurs, ici comme au chapitre LXVI, que cela ne sera pas possible toujours.

Saint Benoît est cohérent avec sa pensée habituelle lorsqu'il décide qu'on pourra tirer parti de l'habileté des frères qui savent un métier : jamais il n'a songé à contrarier systématiquement, sous couleur de mortification, les aptitudes et les goûts. Un seule condition est exigée : l'ordre ou la permission de l'Abbé. Il est entendu que le religieux exercera son art « en toute humilité et soumission ». Ce savoir-faire créait une distinction et il fallait se prémunir contre une disposition à la suffisance. De plus, un bénéfice est acquis d'ordinaire à la société monastique par ces compétences spéciales ; et plus ce bénéfice est réel, plus il est facile

à celui qui le procure d'y trouver un prétexte à la superbe ou à l'irrégularité. Toutes les fois qu'est annexée au monastère une exploitation, une fabrication, une institution de rapport, le danger existe : « Bon an, mal an, se dit-on, je vaux tant à la communauté. Les autres ne font que boire et manger ; pendant ce temps, je fournis, moi, aux finances de l'abbaye, un apport annuel considérable. » Ce n'est qu'à la condition d'un grand esprit religieux qu'on peut échapper au péril de ces situations. Saint Augustin l'avait prévu avant saint Benoît : *Nec extollantur si communi vitae de suis facultatibus aliquid contulerunt;* de même Cassien. Saint Ephrem, lui aussi, invite le moine à ne se prévaloir jamais de ce qu'il rapporte ; et saint Basile recommande au supérieur, comme le fait N. B. Père, de ne pas tolérer un pareil scandale (1).

L'âme d'un moine vaut mieux que tout. Et le jour où l'Abbé verrait se glisser, ou bien l'orgueil, ou bien l'esprit mercantile, ou bien l'insubordination et le particularisme, dans ces petites institutions, ce lui serait un devoir de passer outre à une plaie d'argent, qui n'est jamais mortelle, et de sauvegarder les âmes à tout prix. Les paroles de la Règle sont énergiques : « Cet homme-là doit être arraché à son travail et ne plus s'en occuper désormais, à moins qu'il ne s'humilie et que l'Abbé ne lui ordonne de le reprendre. »

> Si quid vero ex operibus artificum venumdandum est, videant ipsi per quorum manus transigenda sunt, ne aliquam fraudem praesumant inferre. Memorentur Ananiae et Saphirae : ne forte mortem quam illi in corpore pertulerunt, hanc isti, vel omnes qui aliquam fraudem de rebus monasterii fecerint, in anima patiantur.

Peut-être serait-ce ici le lieu de passer en revue la série des fabrications et exploitations qui sont compatibles avec la dignité extérieure de notre vie, avec la composition du monastère, avec nos traditions (2). Le problème a tout ensemble son importance et sa délicatesse. Aux diverses branches des familles religieuses les traditions ont déterminé ce qui convient et ce qui ne sied pas. En ces matières, il faut s'abstenir de légiférer d'une manière universelle. Chaque supérieur est un peu juge de ce qu'il se doit, de ce qu'il doit à son monastère, de ce qu'exige la solidarité

(1) S. Aug., *Epist.* CCXI, 6. P. L., XXXIII, 960. — Cass., *Inst.*, IV, xiv. — S. Ephr., *Paraen.* XXVI (*opp. graec. lat.*, t. II, p. 114). — S. Basil., *Reg. fus.*, xxix.
(2) Cf. S. Basil., *Reg. fus.*, xxxviii.

des maisons entre elles, de ce à quoi elles sont parfois contraintes pour subvenir à des détresses financières. Les Chartreux font de la liqueur, ou plutôt il y a un père et quelques frères convers qui s'y emploient. Les Trappistes fabriquent du chocolat, des fromages, de la bière, ils exploitent leurs terres ; c'est reçu chez eux. Pour ce qui nous concerne, nous ne sommes les fournisseurs authentiques et patentés d'aucun produit. Que pour la publication des livres liturgiques et des autres travaux monastiques, et pour aider à la diffusion de la vérité, nous dirigions une imprimerie, rien de mieux. C'est une sorte de prédication conventuelle ; nous ne faisons que reprendre ainsi nos traditions, et multiplier par la typographie des manuscrits que nous transcrivions et enluminions autrefois. Sortir de là, c'est nous exposer parfois à de gros mécomptes. C'est rentrer par la mauvaise porte dans toutes les responsabilités et les préoccupations séculières, c'est échapper à notre vie religieuse, *et propter vitam, vivendi perdere causas.* Il n'est pas démontré que le Seigneur aime beaucoup chez nous l'exercice d'aucune industrie.

Mais enfin, dans une abbaye, une exploitation annexe produit du fruit et au delà de ce qui est nécessaire au monastère lui-même : du vin par exemple, du miel, des légumes ; que faire de ce qui reste? Parmi les Pères d'Orient, quelques-uns détressaient nattes et corbeilles, et recommençaient. Cassien nous raconte que l'Abbé Paul, vivant à sept jours de marche de toute habitation, brûlait à la fin de l'année les corbeilles qui encombraient sa grotte. La plupart écoulaient en ville leurs produits (1) ; il ne nous est pas défendu de les imiter et, après avoir prélevé la part de l'aumône, d'assurer ainsi quelques ressources au monastère. Mais il ne semble pas que saint Benoît ait été soucieux de voir les moines s'en aller eux-mêmes aux foires et aux marchés publics (2). Lui qui demandera plus loin que tous les métiers soient exercés au monastère : *ut non sit monachis necessitas vagandi foras*, comment aurait-il pu souhaiter que les moines sortissent, non plus pour acheter, mais pour faire commerce?

La vente se fera par des intermédiaires. Et saint Benoît avertit l'Abbé et les moines de veiller à leur probité. Ils pouvaient être tentés de prélever une commission. Le travail était accompli avec conscience, le vin n'était pas frelaté : les clients ne manquaient pas. Les vendeurs étaient portés, par la supériorité même de la marchandise qu'ils offraient, à la taxer très haut, sauf à encaisser la différence. Peut-être étaient-ils les familiers du monastère et trouvaient-ils tout naturel de s'enrichir à ses dépens. Mais saint Benoît se souvient du cas d'Ananie et de Saphire

(1) *Inst.*, X, XXIV.
(2) S. BASILE manifeste la même répugnance : *Reg. fus.*, XXXIX.

(Act., v) : le fait qui attira sur les deux époux la juste sévérité de Dieu et de saint Pierre est assez semblable à celui qui est prévu dans la Règle. Ils avaient vendu leur champ ; au lieu de remettre à la communauté l'intégralité du prix reçu, ils prélevèrent sur cette somme un petit argent de poche et remirent le reste à saint Pierre, ajoutant au prélèvement un mensonge et un mensonge concerté. Il semble que saint Benoît considère comme vénielle et comme punie seulement de mort corporelle la faute d'Ananie et de Saphire (1) ; il suivrait en cela l'interprétation de plusieurs Pères : Origène, saint Augustin, Cassien (2). Mais la faute des agents du monastère est plus grave ; car la matière des transactions n'est entre leurs mains qu'un dépôt, et un dépôt sacré, puisque tous les biens monastiques appartiennent à Dieu ; aussi est-ce dans leur âme qu'ils seront frappés.

In ipsis autem pretiis non surripiat avaritiae malum, sed semper aliquantulum vilius detur, quam a saecularibus datur : ut in omnibus glorificetur Deus.

Les moines éviteront tout ce qui ressemble à la cupidité, à l'avidité qui amasse le plus possible : *avaritiae malum.* Combien serait indigne d'un religieux l'esprit de lucre ! Nous savons par saint Jérôme, à qui N. B. Père a emprunté le portrait des moines sarabaïtes (chap. Ier), que ceux-ci vendaient cher : *Et de eo quod laboraverint in medium partes conferunt ut habeant alimenta communia...et quasi ars sit sancta, non vita, quidquid vendiderint majoris est pretii* (3). C'est tout le contraire que réclame saint Benoît. Les produits du travail monastique seront toujours abandonnés à un taux inférieur au prix commun : afin que ne s'élèvent point contre les religieux des protestations et des colères qui rejailliraient sur Dieu ; afin que les séculiers aient à s'édifier de l'esprit accommodant et désintéressé des moines, et que, jusque dans les questions d'argent, ceux-ci trouvent matière à une sorte d'apostolat : *Ut in omnibus glorificetur Deus* (I Petr., iv, 11) (4).

Un peu de fierté surnaturelle nous défendra facilement contre toutes

(1) Paul Diacre et Hildemar estiment pourtant que saint Benoît ne prétend pas trancher la question de la mort spirituelle des deux époux : il n'est attentif qu'au châtiment corporel.

(2) Origen., *Comm. in Matth.*, l. XV, 15. P. G., XIII, 1297-1298. — S. Aug., *Contra Epist. Parmeniani*, l. III, c. i. P. L., XLIII, 84. — Cass., *Conlat.* VI, xi.

(3) *Epist.* XXII, 34. P. L., XXII, 419.

(4) Quelques anciens avaient donné le même conseil : Evagrius, *Rerum monachalium rationes*, viii, P. G., XL, 1259-1260. — Isaïe, *Reg.*, lix, lxi.

habiletés peu séantes et nous permettra d'être fidèles à l'esprit de la Règle, sinon toujours à sa lettre. Il est, en effet, des conditions économiques et des susceptibilités extérieures dont il faut bien tenir compte. A une époque où il n'y avait ni concurrence commerciale, ni, comme l'on dit aujourd'hui, surproduction ; alors surtout que le travail monastique s'employait à produire des objets de première nécessité, aucune rivalité ne pouvait s'établir, et l'infériorité des taux monastiques n'était pour le peuple qu'un bénéfice net. Mais, actuellement, les monastères qui inonderaient les marchés publics d'éléments manufacturés cotés au-dessous du prix courant, amèneraient des dépréciations ruineuses, des faillites et des haines. Si une fabrique monastique est obligée de gagner un peu plus qu'elle ne voudrait, elle peut toujours restituer en aumônes. Quand l'exploitation est restreinte et ne saurait constituer de concurrence sérieuse, il est loisible de vendre à bas prix ; de même lorsqu'on exploite un brevet, on garde ses coudées plus franches. Mais qu'on abaisse les prix ou qu'on les majore, l'essentiel est de réaliser toujours la devise bénédictine : *Ut in omnibus glorificetur Deus.*

Les frères convers. — C'est à l'occasion du chapitre LVII qu'on peut dire un mot des frères convers. Leur histoire est encore à écrire. Elle a pourtant été esquissée par M. Raymond Chasles dans sa thèse de l'École des Chartes (1) et par le R. P. Eberhard Hoffmann, cistercien de Mehrerau (2). On peut lire aussi la dissertation de D. Martène, dans la Préface au tome VI de la *Veterum scriptorum... amplissima collectio;* de même D. Calmet, en son Commentaire sur le chapitre II de la Règle ; Mabillon, Préface au sixième siècle bénédictin (P. II).

Les commentateurs du dix-septième siècle semblent s'être mépris en affirmant l'existence des convers avant saint Benoît et chez saint Benoît même. Il y avait dans les monastères occidentaux primitifs, comme à Lérins, sous Fauste, au cinquième siècle, des moines clercs, et des « laïcs », moines aussi ; il y avait des moines lettrés et des « illettrés » ; que l'on ait confié, de préférence, à ces derniers les gros travaux, rien de surprenant. Mais ils ne formaient point une catégorie à part. De même, bien des monastères avaient dans leurs domaines des serviteurs, voire des esclaves, mais qui n'étaient pas religieux.

Plusieurs passages de la Règle bénédictine semblent exclusifs d'une distinction quelconque entre les moines (nous lisons, par exemple, au

(1) École nationale des Chartes, Positions des thèses, 1906, p. 43-49 : *Étude sur l'Institut monastique des frères convers et sur l'oblature au moyen âge; leur origine et leur rôle* (XIe-XIIIe s.).

(2) *Das Konverseninstitut des Cisterzienserordens in seinem Ursprung und seiner Organisation* (Fribourg, 1905). C. R. dans la *Rev. Bénéd.*, avril 1906, p. 289.

chapitre II : *Non ab eo persona... discernatur*) ; et nul texte ne prouve la présence d'une catégorie distincte, vouée spécialement aux services matériels du monastère. Comment a-t-on pu trouver dans les prescriptions relatives à l'infirmerie, à l'hôtellerie, à la porterie, etc., des allusions aux frères convers? Au chapitre XXXVIII il est dit que le lecteur de table mangera *cum coquinae hebdomadariis et servitoribus :* mais ce n'est pas même suffisant pour établir la présence des serviteurs purement laïcs, comme le conjecture pourtant M. Chasles. Ce qui est incontestable, c'est qu'il y avait au Mont-Cassin, à côté des religieux instruits et cultivés, des paysans, d'anciens esclaves : tel le bon Goth dont il est parlé dans la Vie de N. B. Père. Il en est qui « ne peuvent ni méditer ni lire » (chap. XLVIII) ; certains sont incapables d'écrire leur charte de profession (chap. LVIII). Évidemment, ce n'était pas parmi ces « simples », comme les appelle saint Benoît, que l'Abbé choisissait les clercs et les prêtres ; et il fallait leur donner des travaux appropriés à leurs aptitudes. Mais encore une fois, hormis cela, ils ne se distinguaient en rien des autres moines. Ils venaient à l'office divin et y prenaient part dans la mesure du possible ; leur mémoire enregistrait peu à peu les psaumes et les hymnes.

Du huitième siècle au dixième siècle, — et nous résumons ici les conclusions de M. Chasles, — une transformation s'opère dans les habitudes monastiques. L'*Opus Dei* prend des proportions plus considérables qu'au temps de saint Benoît. Les moines affluent. La différence entre les lettrés et les illettrés s'accentue ; peu à peu, les *famuli* laïcs font place à des religieux occupés exclusivement aux travaux manuels, ayant un office liturgique spécial, très simple (1). Cluny avait ses convers. Ils étaient moines, mais sans faire partie du chapitre ; à l'église, ils se plaçaient dans le bas-chœur ; quelques-uns pourtant étaient employés aux cérémonies ; et même, ceux qui avaient de bonnes voix faisaient fonction de chantre et revêtaient la chape. Les convers avaient un habit spécial et portaient la barbe, d'où leur surnom de *barbati;* primitivement, le nom de *conversi* s'appliquait à tous les moines. Il y avait encore dans les monastères la catégorie des « oblats », dont l'histoire est intimement liée à celle des convers. Les enfants élevés dans les cloîtres étaient souvent appelés *nutriti*, pour les distinguer des *conversi*, de ceux qui étaient venus spontanément.

C'est au onzième siècle que l'institut des convers atteint son plein développement. Il s'établit en Allemagne, grâce surtout à l'Abbé d'Hirsauge, Guillaume, qui s'inspire beaucoup, comme on sait, des Us de Cluny ; Aimon, son biographe, nous a laissé le résumé de la Règle des convers d'Hirsauge ; comme à Cluny, le service de la cuisine leur était confié.

(1) Nos frères convers récitent eux aussi, un office composé de *Pater*, d'*Ave* et de quelques brèves invocations empruntées au formulaire invariable de nos Heures.

Les convers jouent un rôle important à la fin du onzième siècle. Au douzième, ils pénètrent dans toutes les abbayes de l'Europe occidentale. On les trouve chez les Camaldules, à Vallombreuse, à la Chartreuse. Mais c'est surtout à Cîteaux qu'ils tiennent une grande place. On rédige pour eux des Us et une Règle. Il en est qui résident à l'abbaye, d'autres dans les « granges », d'autres auprès de hauts personnages séculiers ; quelques-uns sont au service des abbayes de Cisterciennes. Les Congrégations plus récentes du Mont-Cassin, de Bursfeld, de Saint-Vanne, de Saint-Maur, eurent aussi leurs convers. Au-dessous des convers, il y avait encore, à Saint-Maur, les « commis », chargés surtout des besognes extérieures et des relations avec le dehors : ils faisaient profession de stabilité, après probation ; il y avait enfin des « serviteurs perpétuels », liés au monastère par contrat civil.

Il faut noter que nos Constitutions, empruntées dans l'espèce à celles de Saint-Maur, prescrivent de n'agréger aux frères convers que les candidats possédant des aptitudes pour les travaux qui leur sont réservés. Il faut remarquer surtout qu'ils sont vraiment religieux et moines, tout comme les pères de chœur : on doit donc leur assurer l'enseignement et la formation qui leur permettront de faire honneur à leurs vœux. Ils sont tous, novices et profès, sous la direction spirituelle du Maître des convers. Pour leurs obédiences ils relèvent du cellérier : hormis celui-ci et les pères qui y sont autorisés par leur charge, nul n'a de titre à leur commander une besogne ou à leur demander un service : si les frères convers ne sont pas les domestiques de la communauté, bien moins encore le sont-ils de tel ou tel moine. Une parfaite courtoisie et une charité attentive régleront toujours nos rapports avec eux ; toute espèce de familiarité triviale doit être sévèrement bannie, même toute conversation non justifiée : il y va de leur intérêt et du nôtre. Prenons garde aussi de scandaliser des âmes simples par certaines allures peu monastiques et des manquements notoires à la Règle.

Leur vie est humble, silencieuse, cachée, plus sévère sur certains points que celle des religieux de chœur ; et, comme le marquaient les Déclarations de Saint-Maur, ils ne sauraient être promus aux ordres, ni entreprendre de hautes études. L'observation stricte de ces deux derniers points est indispensable pour la sauvegarde de leur vocation monastique ; et un échec attend presque toujours ceux qui cherchent à entrer dans la cléricature. Leur journée laborieuse devient aisément un long colloque avec le Seigneur ; et le spectacle de cette fidélité joyeuse et paisible est le plus appréciable de tous leurs services.

CHAPITRE LVIII

COMMENT PROCÉDER POUR LA RÉCEPTION DES FRÈRES

Nous entrons avec ce chapitre et jusqu'au LXVIe inclusivement dans une portion assez nettement définie de la Règle : celle qui est relative au recrutement d'abord, puis au groupement hiérarchique et au bon ordre du monastère. Et, pour épuiser la question du recrutement, N. B. Père parlera successivement des novices en général, des enfants, des prêtres, des moines étrangers. Quant au présent chapitre, qui nous expose les formes générales selon lesquelles se recrute une communauté, il comprend trois grandes subdivisions : l'accueil des candidats ; leur probation ou le noviciat ; leur admission définitive. Et cette dernière partie traite des formes solennelles de l'admission, puis de la disposition que le moine doit faire de tous ses biens. Autant de questions dont la gravité et l'intérêt nous invitent à donner quelque étendue au commentaire.

De disciplina suscipiendorum fratrum. — Noviter veniens quis ad conversionem, non ei facilis tribuatur ingressus : sed sicut ait Apostolus : *Probate spiritus, si ex Deo sunt.* Ergo si veniens perseveraverit pulsans, et illatas sibi injurias, et difficultatem ingressus, post quatuor aut quinque dies visus fuerit patienter portare, et persistere petitioni suae, annuatur ei ingressus, et sit in cella hospitum paucis diebus.

Noviter veniens quis ad conversionem... La conversion dont il est parlé ici est simplement la vie religieuse, définie par sa direction vers Dieu. Cette façon de s'exprimer est conforme à la langue ecclésiastique du temps (1) ; et elle est vraiment belle : l'homme se détourne du péché, du

(1) *Illi quorum conversioni consulere volumus...* dit S. Augustin (*Epist.* LXXXIII, 2 et 3. P. L., XXXIII, 292), et un peu plus loin : *Cum quisque ad monasterium con-*

siècle et de ses frivolités, pour s'orienter vers la réalité suprême et vers la Beauté incréée. La première démarche de l'homme qui se présente au monastère et chez Dieu n'est d'ailleurs qu'une réponse à l'appel de Dieu même, à la vocation.

La vocation. — Il faut limiter l'emploi de ce terme et ne pas lui faire désigner un exercice quelconque de notre activité. On dit : la vocation militaire, la vocation d'ingénieur, la vocation au mariage ou la vocation commune. Ce sont des états de fait, de choix strictement personnel ; c'est le fruit des circonstances, des aptitudes, des goûts. Sans doute ces choix n'échappent pas aux directions providentielles, néanmoins ils n'impliquent pas une invitation toute particulière de Dieu, comme dans le cas de la vocation proprement dite, laquelle comprend trois éléments : un appel spécial de Dieu, — à un état surnaturel plus élevé, — auquel la créature intelligente doit répondre dans une libre coopération. Et en ce sens il n'y a que trois vocations : la vocation à la foi pour les hérétiques et les infidèles : elle est universelle et obligatoire sous peine du salut ; — la vocation religieuse, qui est, comme nous espérons le montrer, universelle et pourtant de conseil ; — la vocation ecclésiastique, qui est spéciale et s'adresse à de rares individus nominativement choisis parmi le peuple chrétien et désignés par l'Église. Nous n'avons à nous occuper ici que de la vocation religieuse.

On pourrait distinguer une vocation générale à la vie religieuse et une vocation individuelle. La première consiste dans l'invitation universelle adressée par le Seigneur à tous les fidèles : *Si quis vult post me venire* (Matth., xvi, 24) ; *Si vis perfectus esse* (*Ibid.*, xix, 21). Cette vocation est donnée une fois pour toutes, et la parole du Seigneur n'a jamais été retirée. Et ni l'État, ni l'Église n'y peuvent rien. Dieu a invité les âmes, il leur a ouvert les portes de la perfection. Ce n'est pas seulement une permission, un laisser-faire ; c'est une invitation positive adressée à toute l'Église. Tout être baptisé est suffisamment appelé de Dieu pour aller jusqu'au bout de son baptême. Mais, en fait, l'offre du Seigneur ne par-

vertitur, si veraci corde convertitur, etc. — *Si quis ad conversionem venerit* (S. Caesar., *Reg. ad mon.*, i ; *Reg. ad virg.*, *Recapitulatio*, viii). — D. Butler (*S. Benedicti Regula monachorum*, p. 140-141) affirme que la leçon la plus autorisée est partout, dans la Règle, *conversatio : Conversatio morum : lectio omnino certa sed haud facilis intellectu. Conferri potest* Cassianus, *c. Nest.*, V, i : *per bonorum actuum conversationem... Conversio non usurpabatur a S. Benedicto; converti vero bis invenitur* (ii, lxiii). *Conversatio* (= *vita monastica*) *et conversio erant ambo in usu communi.* — Cf. D. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, II, *Conversatio morum*, p. 20 sq. — D. Herwegen, *Geschichte der benediktinischen Professformel*, II, i, *Conversatio und conversio im Regeltext*, p. 47 sq.

vient pas efficacement à tous : soit parce que l'âme est inattentive ; soit parce qu'elle ne consent pas à suivre le conseil divin ; soit parce que, à l'heure où parvient à son oreille l'invite de Dieu, il se trouve qu'elle a pris sur soi des servitudes qui lui interdisent désormais d'y répondre ; soit parce qu'elle est dépourvue de certaines dispositions d'âme ou de corps strictement requises. Dieu respecte le jeu et la marche des causes secondes, et il se trouve, pratiquement, qu'une élite seule est en état de suivre son appel : *Non omnes capiunt verbum istud, sed quibus datum est. Qui potest capere, capiat.*

Le principe doctrinal de la vocation universelle étant soigneusement sauvegardé, il demeure donc vrai qu'il y a une vocation individuelle et qu'on peut appeler de privilège. Encore faut-il bien s'entendre sur le caractère de cette vocation dite spéciale. Il ne viendra en effet à la pensée de personne que la vocation à la vie religieuse ne puisse être signifiée qu'au moyen d'un appel positif, d'une révélation, d'une intimation surnaturelle, impérieuse : Tu seras religieux. La vocation n'est pas non plus, nécessairement, le précepte du confesseur. Le confesseur peut conseiller, il peut et doit éclairer, il peut peser les chances de succès, parce qu'il connaît les dispositions : mais il ne saurait donner un ordre, ni dans un sens ni dans l'autre. Dieu lui-même n'en donne pas. Les âmes sont libres. Il y a une imprudence infinie et une absence de respect pour les âmes à prétendre se substituer à elles pour le choix d'un état de vie, alors que les conséquences de cette démarche se feront sentir dans le temps et dans l'éternité. Les parents, les directeurs faiseurs, meneurs et étourdis, porteront-ils, eux, la responsabilité de la décision qu'ils ont imposée, de vive force, à une âme trop docile ou trop confiante? La vocation est chose personnelle.

Mais encore, quelle est la forme sous laquelle Dieu s'adresse aux âmes pour les amener à lui? Il n'est pas possible de renfermer dans le cadre rigide d'une formule ou d'une énumération quelconque la variété infinie de ses procédés. Tous les moyens sont bons pour le Seigneur. La vocation peut être un attrait sensible, une inclination de cœur vers la vie religieuse, l'amour du chant, des beaux offices : elle prend assez naturellement cette forme chez les jeunes gens. Mais cet attrait sensible n'est pas un élément indispensable. Quelquefois, c'est une impression qui date de l'enfance : nous n'avons jamais vu notre vie dans un autre milieu que le monastère ; l'exemple d'un de nos parents nous y a peut-être accoutumés. Ou bien c'est un idéal de perfection qui soudain s'impose à nous.

La vocation peut consister dans une appréciation tout intellectuelle de la supériorité morale de la vie religieuse et dans la disposition d'une volonté résolue qui se dit : Puisque c'est mieux, je le ferai. C'est peut-être la forme la plus pure de la vocation. Parfois l'homme est guidé par une sorte d'attrait pratique et utilitaire : Je n'aurai plus de visites à

recevoir, de visites à rendre, de confessions, de prédications, plus de soucis de maison ! J'aurai le loisir de la prière, de l'étude, je vivrai en paix ! Cette sorte de vocation est celle de l'âge mûr, et qui s'est blessé déjà au contact des choses.

Ou bien c'est la souffrance qui guide les âmes vers Dieu ; ou encore le malaise, l'inquiétude morale, l'incapacité de se trouver bien ailleurs. Le Seigneur, lorsqu'il veut nous ordonner à ses fins, sème une amertume secrète sur toutes les joies de notre vie ; et nous ne trouvons que tristesses et meurtrissures à vouloir nous écarter du chemin tracé par lui, chemin, comme dit le Prophète, jalonné de pierres taillées : *Conclusit vias meas lapidibus quadris* (THREN., III, 9). Enfin, il est des cas où la vie religieuse, tout en demeurant *in abstracto* une voie de conseil, devient cependant *in concreto* une voie d'obligation : c'est lorsque l'expérience nous a forcés de reconnaître que le cloître est pour nous un abri nécessaire et que là seulement notre salut éternel est en sécurité parfaite. Bref, la vocation ne manque jamais ; l'appel de Dieu revêt tant de formes qu'il en existe toujours une et que celui qui entre a toujours de très bonnes raisons d'entrer (1) !

Encore faut-il bien remarquer, et la lettre même de la sainte Règle nous y invite, que tous ces procédés divers selon lesquels l'appel universel se manifeste à chacun, ne constituent pourtant que l'élément matériel et déterminable de la vocation ; ce qui en fait l'élément formel et déterminant, c'est la volonté ferme d'aller vers Dieu et vers la perfection. *Si vis perfectus esse.* Le voulez-vous? *Quis est homo qui vult vitam et cupit videre dies bonos?* a dit saint Benoît dans le Prologue. C'est, somme toute, l'élément essentiel et qui souvent importe de façon exclusive. Car, des deux autres éléments, manifestation concrète du conseil divin et aptitudes personnelles, nous avons dit que le premier ne manque jamais ; nous pourrions presque ajouter que les aptitudes se créent parfois ou du moins se développent lorsque la volonté s'est fixée généreusement. Et ceci nous explique pourquoi les prescriptions de N. B. Père relatives à l'adoption du postulant et à la formation du novice ont pour dessein unique d'éprouver sa volonté.

Est-il nécessaire de délibérer longuement, de consulter beaucoup? Saint Thomas répond que non (2). Sur quoi porterait, dit-il, la délibération? sur l'excellence de la résolution à prendre? mais on ne saurait contester que ce soit un bien, un très grand bien ; et en douter, ne fût-ce qu'un instant, serait donner un démenti au Seigneur. Délibérer sur vos forces, c'est-à-dire si vous avez ce qu'il faut pour faire face à votre résolution? Parmi vos amis, les uns vous diront : Ce que vous faites est

(1) L'abbé Paphnuce expliquait à CASSIEN qu'il y a trois modes de vocation : *Primus ex Deo est, secundus per hominem, tertius ex necessitate* (*Conlat.* III, III-V).

(2) II^a II^ae, q. CLXXXIX, a. 10.

une folie, c'est chose impossible à votre nature ! Les autres, mieux avisés, reprendront : Mais n'avez-vous pas les ressources de votre volonté, qui sont illimitées? et moyennant la prière, n'avez-vous pas surtout les forces de Dieu, qui sont infinies? Des enfants l'ont fait, des femmes l'ont fait : *Non poteris quod isti, quod istae?* Saint Thomas admet que la délibération puisse porter sur trois points : Notre santé est-elle suffisante? Avons-nous des dettes? Quelle est la forme de vie religieuse qui nous convient le mieux? Là-dessus on peut consulter, interroger, mais peu de personnes, et qui soient discrètes, prudentes, compétentes ès choses surnaturelles, renseignées sur le caractère de la vie monastique, même prédisposées en sa faveur. On peut délibérer aussi avec soi-même, mais rapidement. Et il faut surtout aviser aux moyens les plus expéditifs pour se débarrasser de tous empêchements.

Après avoir reconnu ce qu'est la vocation religieuse en général, il ne sera pas superflu de dire un mot des aptitudes requises pour aborder sans témérité la vie contemplative, et plus spécialement la vie contemplative monastique et bénédictine. Il suffit d'avoir une âme immortelle et baptisée, et d'être dès lors doué de ces facultés surnaturelles dont la contemplation est le propre exercice. La condition paraît simple et facilement réalisée? en effet ; elle est néanmoins la principale de toutes, la fondamentale, on pourrait presque dire l'unique, avec celle d'une volonté déterminée.

Une santé très ordinaire peut suffire à notre tâche monastique. Mais ce qu'il importe de demander au candidat à la vie contemplative, c'est un certain équilibre de tempérament, qui n'est pas toujours très commun dans notre siècle d'impulsifs et de névrosés. Celui qui se voue à la vie monastique avec une tête un peu faible et des tares intellectuelles y perdra tout ce qui lui reste, ou du moins deviendra un fardeau pour ses frères et un danger pour la communauté. Une préoccupation exagérée de la santé, du moi, de l'honneur et des attentions qu'il mérite, serait d'assez triste augure ; l'hypertrophie du moi peut être le premier indice de la folie. Au reste, il ne suffit pas, pour éliminer un candidat, de constater chez lui certains défauts légers et quelques tendances égoïstes, sinon personne ne serait élu.

Il n'est pas besoin d'être Platon ou Aristote pour faire œuvre de contemplatif chrétien. Mais il y aurait certainement présomption à entrer aujourd'hui dans la vie contemplative et parmi les pères de chœur, nous ne disons pas seulement sans culture préalable de l'intelligence, — ce qui est interdit par le Saint-Siège, — mais sans un goût réel des choses spirituelles. La vie contemplative ne consiste pas à rêver et à ne rien faire du tout. On doit même se défier de ceux qui négligent l'étude sous prétexte que nous ne sommes voués qu'à la contemplation pure, ou bien parce que, selon l'Apôtre, « la science gonfle ». Il est notoire que le

goût de la vraie et saine doctrine est, dans l'ensemble de notre vie, une garantie de persévérance, de dignité et de progrès, parfois plus assurée qu'une certaine forme de piété.

Il faut à celui qui se présente une disposition à prendre sa foi au sérieux, une disposition de vaillance. Au monastère notre subsistance est assurée ; nous n'avons pas l'aiguillon extérieur de la nécessité, ni cet encouragement que l'action porte avec elle. Si le contemplatif n'est pas aussi un courageux, il deviendra vite un traînard, un fuyard de la perfection, un inutile. On lui demande encore l'amour du calme, du silence, un certain éloignement pour le monde, pour la politique, pour l'action extérieure, pour un ministère qu'il a librement abandonné, même, ajouterions-nous volontiers, pour les affaires de sa famille : nous n'avons pas à assurer l'avenir de nos frères, de nos sœurs, de nos neveux ou nièces ; notre prière et notre fidélité seront plus efficaces auprès de Dieu que des industries humaines pour lesquelles nous n'avons plus de compétence. Le candidat doit avoir aussi un bon caractère et une certaine jeunesse d'âme : les esprits critiques, grincheux, insociables, sont peu faits pour une règle qui exige un contact perpétuel avec des frères et une soumission filiale envers l'Abbé.

Enfin, une excellente marque de vocation à la vie contemplative est décrite par ce passage de l'Ecclésiastique : *Pulchritudinis studium habentes, pacificantes in domibus suis* : les justes antiques avaient le souci de la beauté, ils mettaient de la paix et de l'ordre dans leur maison. Le souci de la beauté n'implique pas forcément des goûts d'artiste et des aptitudes aux beaux-arts ; mais il implique une tendance à ne rien faire à demi, à réaliser la pureté parfaite, une disposition délicate à ne laisser rentrer chez soi, sous aucune forme de déguisement, les petites passions d'un monde auquel on a renoncé. La courtoisie, la distinction dans les relations avec le Seigneur comme avec les frères découlent aussi de ce culte pour la beauté ; de même l'amour éclairé de l'office divin, de ses rites et de ses chants.

L'ACCUEIL DES CANDIDATS. — Quelqu'un estime que le Seigneur l'appelle à la vie bénédictine ; il se « convertit » ; il vient frapper à la porte. Chose étrange, elle ne s'ouvre pas de suite, et l'accueil est très réservé, presque maussade : *Non ei facilis tribuatur ingressus.* Il en allait de même chez les Pères d'Orient (1). La première remarque de saint

(1) *Si quis accesserit ad ostium monasterii volens saeculo renuntiare, et fratrum aggregari numero, non habebit intrandi libertatem, sed prius nuntiabitur Patri monasterii, et manebit paucis diebus foris ante januam* (S. PACH., *Reg.*, XLIX). — *Hebdomada pro foribus jaceant; nulli cum eis de fratribus jungantur, et semper dura et laboriosa eis proponantur. Si vero perseveraverint pulsantes, eis non negetur ingressus* (*Reg.* I SS. PATRUM, VII). — *Ambiens quis intra coenobii recipi disciplinam non ante prorsus admittitur, quam diebus decem vel eo amplius pro foribus excubans indicium perseverantiae... demon-*

Benoît est pour défendre de recevoir, pêle-mêle, tous ceux qui se présentent. On ne les connaît pas d'ordinaire ; on ignore leur passé, on ignore les motifs secrets qui les portent à se faire moines, on ignore s'ils possèdent les qualités requises. Et à l'époque de N. B. Père, on avait des raisons particulières d'y regarder de très près. A côté de personnages connus ou munis de lettres de recommandation, il survenait des inconnus, des esclaves, des barbares, d'anciens soldats ; peut-être aussi, les trempes étaient-elles moins fines, en général, que dans l'Orient.

De plus, saint Benoît savait que la vie monastique est la réserve de Dieu. Or, il n'est pas prudent de recruter au hasard une troupe d'élite. Il n'y faut point ces non-valeurs qui encombrent et alourdissent la marche de l'ensemble. Il n'est pas sage de chercher à avoir du monde à tout prix ; Dieu n'a pas besoin de gros bataillons : les trois cents soldats de Gédéon suffisent. On n'a pas le droit non plus d'induire les âmes à s'imposer des obligations disproportionnées, ni de léguer à ceux qui viendront après nous les ennuis qui naissent d'adoptions indiscrètes. Aussi bien, recevoir tout le monde ou à peu près n'est pas un procédé pour avoir beaucoup de sujets, la condition moyennant laquelle un monastère se recrute, étant précisément cette dignité et cette bonne édification que des éléments de hasard sont incapables de procurer. L'histoire monastique est là pour attester que le manque de sévérité dans les accueils a contribué largement à la décadence de certaines maisons (1). En résumé, il y va tout à la fois de l'intérêt de Dieu et de celui de l'Église ; il y va de l'intérêt du monastère dans le présent comme dans l'avenir, et de l'intérêt des candidats eux-mêmes. Sans doute, les motifs spéciaux qu'on avait jadis de se montrer un peu austères n'existent plus aujourd'hui ; il n'y a plus d'esclaves et ce sont des chrétiens qui se présentent, souvent même des clercs et des prêtres ; on sait ce qu'ils sont, grâce aux lettres testimoniales prescrites par le Droit et aux informations privées. Néanmoins, les motifs d'ordre général demeurent. L'expérience prouve que ces précautions ne sont point superflues, puisque bon nombre de ceux qu'on accueille n'aboutissent pas. Il y a une telle sagesse dans les dispositions de la sainte Règle que l'année de noviciat et les formes de probation qu'elle exige ont été adoptées par l'Église et étendues à la variété des Ordres religieux.

Si N. B. Père met tant de réserve à recevoir ceux qui frappent à la porte, moins encore songe-t-il à des procédés qui rappellent le recrutement militaire. N'y a-t-il pas des sollicitations tellement instantes qu'elles forcent pour ainsi dire le candidat à s'exécuter? Nous ignorerons toujours les battues générales à la recherche de postulants ou les réclames

straverit (Cass., *Inst.*, IV, III). Il y a également des ressemblances entre ce chapitre de saint Benoît et plusieurs passages de S. Basile (Cf. *Reg. fus.*, X sq.).

(1) Cf. Hæften, l. IV, tract. II.

alléchantes. Malgré les invitations gracieuses, et encore qu'il n'y ait sur ce point aucune règle absolue, nous n'irons point dans les collèges et les séminaires pour y prélever l'accroissement de nos communautés. La Providence a ses moyens pour faire connaître aux âmes tel monastère où elle les veut. Mais il reste, sans pour cela pratiquer le *compelle intrare*, qu'il est légitime et louable d'exhorter à embrasser la vie religieuse une âme qui paraît prédisposée : c'est la doctrine de saint Thomas (1). Il n'est pas indiscret non plus de presser avec douceur et mesure quelqu'un qui est visiblement appelé, mais qui temporise sans motif sérieux. Il faut savoir au besoin aider, encourager et, comme le dira bientôt N. B. Père, « gagner des âmes ».

A un certain point de vue, l'adoption dans la vie bénédictine est peut-être soumise à des conditions moins complexes que dans certaines formes modernes de vie religieuse : on ne peut devenir Jésuite, Dominicain, Franciscain, que moyennant des qualités très définies. Vous n'avez rien, je suppose, de ce qu'il faut pour être prédicateur, professeur, missionnaire ; vous ne pouvez donc, sans témérité, entrer dans un Ordre qui est voué par définition aux missions, à l'enseignement, à la prédication. Sans doute, nul ne songera à se faire moine simplement parce que toutes les autres portes lui sont fermées. Mais enfin, dans la vie bénédictine, on ne réclame guère de nous qu'une aptitude : la disposition intérieure à nous sanctifier. Et cette aptitude existe lorsqu'on est résolu à développer les énergies de son baptême. Nous l'avons remarqué déjà : c'est dans la vigueur de la volonté que consiste l'élément formel de la vocation religieuse en général ; c'est sur la volonté du candidat que doit s'exercer principalement la curiosité des supérieurs. Plus notre existence est uniforme, retirée du monde, dégagée du torrent moderne qui porte vers le tapage, la montre et l'action, en contradiction ouverte avec le tempérament que les influences sociales ont créé chez presque tous nos contemporains, moins nous pouvons consentir à abaisser les exigences de cette vie.

Et ce que nous venons de dire est tellement la pensée de saint Benoît qu'il ne semble avoir eu d'autre intention, dans la fixation des épreuves novitiales, que de reconnaître le sérieux, la résolution, la générosité du vouloir (2). Car si la volonté du candidat est de celles qui veulent et ne veulent pas, *vult et non vult piger;* si elle n'a conçu qu'une de ces résolutions indécises au milieu desquelles meurt le paresseux, *desideria occidunt pigrum :* la nécessité pour lui de faire antichambre, les rebuts mêmes de l'accueil premier feront évanouir en fumée cette apparence de vocation ; et il rebroussera chemin en se félicitant de n'être pas allé plus avant.

(1) IIa IIae, q. CLXXXIX, a. 9.

(2) Cf. S. BASIL., *Sermo ascelicus de renuntiatione saeculi.* P. G., XXXI, 626 sq. — S. GREG. M., *Expositio in I Reg.*, l. IV, c. IV, 17, P. L., LXXIX, 245.

Donc on laissera le postulant frapper à la porte, dit saint Benoît. On entrebâillera celle-ci néanmoins, mais pour lui dire des choses désagréables. On lui notifiera par exemple qu'il est trop vieux, qu'il est trop jeune, qu'il n'a ni assez de santé ni assez d'énergie pour prendre rang parmi les moines, qu'il n'y a pas de place pour lui. Les Pères d'Orient étaient très habiles pour varier ces sortes d'épreuves. Qu'on relise par exemple la réception de Paul le Simple par saint Antoine, ou celle que fit saint Pacôme à Macaire d'Alexandrie déguisé (1). On comprend pourquoi le moine qui surveillait la porte et avait la charge d'accueillir les postulants, devait être choisi parmi les plus expérimentés (2). Au bout de quatre ou cinq jours de ce régime, si le candidat tient bon et demeure, on lui accordera l'entrée : mais seulement l'entrée de l'hôtellerie, qui forme, nous l'avons dit, un corps de bâtiment séparé. Il y restera quelques jours, prescrit la Règle, sans préciser davantage ; et on pourra encore, durant ce délai, s'assurer exactement de ce qu'il est. Selon d'anciennes coutumes monastiques, on l'employait au service des hôtes. Cassien dit qu'après l'admission et la vêture on confie pour un an le candidat à l'hôtelier, puis à un Maître des novices (3). On remarquera que ce n'est que graduellement et par étapes, avec un lent et prudent progrès, que le candidat pénètre dans la famille bénédictine : la porte, l'hôtellerie, la *cella novitiorum* et enfin l'entrée *in congregatione.*

Vêture et postulat. — Dans l'usage Solesmien actuel, le candidat reste quelques jours à l'hôtellerie ; telle était la coutume à Cluny et à Saint-Maur. Puis on lui donne une cellule au noviciat, dont il suit les exercices. Au bout de quinze jours, il peut recevoir l'habit. Mais il comparaît d'abord devant l'Abbé et son conseil. On lui pose un certain nombre de questions concernant l'habileté canonique à la vie religieuse (4).

Après la vêture, commence la période du postulat. On peut la considérer comme tenant la place des premières épreuves que nos pères faisaient subir aux nouveaux venus, mais à condition de remarquer qu'elle est, *ut talis*, inconnue de ces mêmes anciens. On chercherait en vain, non seulement chez saint Benoît, mais partout ailleurs, une distinction entre postulat et noviciat. Le postulat est une création des derniers Mauristes. A la suite de l'édit royal de prétendue réforme des

(1) Pallad., *Hist. Laus.*, c. xxviii et xix-xx. Rosweyde, p. 730, 723.
(2) Cfr. *Vita S. Pachomii*, c. xix. *Acta SS.*, Maii t. III, p. 303.
(3) *Inst.*, IV, vii.
(4) Ce questionnaire est ancien ; on le retrouve en grande partie dans le Cérémonial de Saint-Augustin de Cantorbéry (*Customary of the benedictine Monasteries of Saint Augustine, Canterbury, and Saint Peter Westminster*, edited by sir Edward Maunde Thompson, London, 1902, vol. I, p. 6). — Chez S. Pacôme existait déjà un examen préalable à l'admission : *Reg.*, xlix.

Ordres religieux, promulgué par Louis XV en mars 1768, et qui interdisait la profession avant vingt et un ans (1), la Congrégation de Saint-Maur publia en 1770 une nouvelle édition de ses Constitutions. Dans ce texte, la « première probation » devient un stade régulier et organisé que doivent fournir tous les candidats, sous l'habit religieux et dans des maisons spéciales ; sa durée normale est d'un an, mais elle peut aller jusqu'à quatorze mois ou descendre à six. Les postulants sont confiés à un *Director probandorum* et à un Zélateur. Leur horaire et leurs exercices sont à peu près les mêmes que ceux des novices, sauf que ces derniers s'appliquent exclusivement à des études « propres à développer la piété et à cultiver la mémoire », tandis que, sous la conduite du Zélateur, les postulants ajoutent à l'étude des rubriques, du chant, du Nouveau Testament, de la Règle, etc., celle du latin, du français, du grec, de l'hébreu. *Praecepta scite legendi et loquendi, Geographiae, Chronologiae necnon et Historiae elementa impertiantur : ita ut, pari gressu, ad virtutem et scientiam informentur.* Nos Constitutions, tributaires de Saint-Maur pour l'adoption du postulat, le sont aussi pour la fixation de sa durée. Mais, chez nous, les postulants sont mêlés aux novices et subissent une probation absolument identique.

L'usage du postulat s'est introduit dans plusieurs familles religieuses ; mais le Droit Canon ne le fait pas obligatoire pour les moines de chœur. Clément VIII, dans le décret *Cum ad regularem* (19 mars 1603), avait stipulé que tous les candidats seraient instruits de la Règle, des vœux, du caractère propre de l'institut, avant de recevoir l'habit, c'est-à-dire avant de commencer le noviciat proprement dit. A l'époque de Clément VIII, en effet, on ne connaissait que deux vêtures, celle du novice et celle du profès. Aujourd'hui, nous en avons trois : la vêture du séculier, la vêture du novice et la vêture du profès. Or, les deux premières ne sont qu'un dédoublement de la vêture de profession. Et par le seul Cérémonial on voit bien que, maintenant encore, celle-ci est la plus importante et d'une portée définitive. C'est alors seulement que le candidat est invité à choisir entre ses vêtements du siècle et ceux de la religion, que l'habit monastique est donné complet, qu'il reçoit une bénédiction spéciale, qu'on en détaille le symbolisme et la vertu. Et tandis que la vêture du postulant se fait au chapitre, celle du novice au chapitre et à l'église vers la fin de la Messe, la vêture du profès s'accomplit au cours même du Saint-Sacrifice.

Chez saint Benoît, qui s'écarte en cela de Cassien (2), la vêture a d'abord coïncidé avec la profession ; nous le savons par les termes mêmes de notre chapitre LVIII. Le noviciat s'effectuait sous l'habit séculier, qui diffé-

(1) Cf. Prat, s. j., *Essai historique sur la destruction des Ordres religieux en France au* XVIIIe *siècle*, p. 182 et suiv.
(2) *Inst.*, IV, v-vi.

rait moins qu'aujourd'hui du vêtement religieux ; lorsque la probation était achevée, le novice renonçait aux livrées du siècle, recevait l'habit monastique, et on lui rasait la tête. Tel était alors l'usage commun en Occident, comme en témoignent les *Règles* de saint Césaire, de saint Aurélien, de saint Ferréol, de saint Fructueux, du Maître, le Ve concile d'Orléans de 549, la novelle troisième de Justinien ; le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 en fait encore une loi : *Nec tondeatur, nec vestimenta pristina immutet* (*novitius*) *priusquam obedientiam promittat.* Pourtant, dès le neuvième siècle, s'introduit en Occident l'usage — déjà connu, nous l'avons dit, de certains Orientaux — de donner l'habit et la tonsure dès le début du noviciat (1). Au onzième siècle, à Cluny, il y a une vêture au commencement de l'année de noviciat. Les Cisterciens adoptèrent cette coutume ; elle passa aussi chez les moniales. Aujourd'hui, à moins qu'une Règle approuvée n'autorise formellement le contraire, ou qu'il y ait dispense spéciale, il est de droit commun que le noviciat se fasse sous l'habit de la religion. Pratiquement enfin, depuis la création du postulat, la vêture est plus encore anticipée (2).

Postea sit in cella novitiorum, ubi meditetur, et manducet, et dormiat.

Le noviciat. — A dater de la vêture novitiale, le candidat fait réellement partie de la famille monastique et jouit des privilèges que le Droit canon reconnaît aux novices.

La maison du noviciat, dans la pensée de N. B. Père, est distincte de celle des moines, un peu comme l'hôtellerie. Les novices ont leur réfectoire, leur dortoir, un endroit spécial où ils méditent, c'est-à-dire où ils prient et étudient les choses divines. Il est fort probable que saint Benoît acceptait le noviciat à l'office et au travail manuel auquel prenait part la communauté entière : l'énumération même de ce qui se fait dans la *cella novitiorum* le laisse entendre et paraît exclusive d'autres exercices particuliers. Par ailleurs, l'histoire monastique primitive n'affirme rien de bien positif au sujet d'une séparation absolue. A Cluny, quand les novices étaient peu nombreux, ils prenaient leur sommeil et leurs repas avec

(1) Cf. Hildemar, Comment. *in cap.* lviii. — *Vita S. Bened. Anian.*, c. vi. P. L., CIII, 356.

(2) Tout le Cérémonial dont se sert actuellement la Congrégation de France, et qu'ont adopté d'autres familles bénédictines, a été composé par D. Guéranger. L'Abbé de Solesmes a utilisé et combiné des documents empruntés à divers rituels anciens de profession et de vêture novitiale. On en retrouvera en partie les éléments dans Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. ii ; *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. ii. — Voir les Déclarations, les Constitutions et le Rituel de Saint-Maur.

les profès. Toujours ils assistaient aux offices, dans le bas-chœur de l'église. Au chapitre, ils assistaient seulement à l'explication de la Règle.

La séparation des novices et des profès est devenue canonique grâce au décret *Cum ad regularem* de Clément VIII. Le nouveau Code en a maintenu le principe. L'entretien non autorisé entre novice et père de chœur est considéré par nos Constitutions comme une coulpe *simpliciter gravis*. On a voulu ménager aux novices le bénéfice d'une formation unique et les maintenir dans le souci exclusif de leur initiation professionnelle. Mais il est permis d'estimer que cette séparation peut n'avoir pas chez nous le caractère absolu et intransigeant qu'elle affecte dans certaines religions plus modernes. Le monastère bénédictin constitue une famille dont les novices sont les enfants. Ils ne sont pas simplement juxtaposés aux pères ; les relations régulières sont constantes tout le cours de la journée. Avant de les admettre à la profession, il est normal que la communauté les observe discrètement et les connaisse. Il reste d'ailleurs que le seul titre de profès du monastère ou même d'ancien ne suffirait pas pour légitimer une intervention directe auprès des novices lorsqu'ils méritent d'être admonestés ou avertis.

C'est encore le caractère familial du monastère qui revendique pour celui-ci le privilège de former lui-même ses novices. A Saint-Maur, une ou deux maisons seulement par province possédaient un noviciat. Le régime d'un seul noviciat pour la Congrégation entière a des avantages réels qui ont décidé plusieurs Ordres ou branches d'Ordre à l'adopter. Peut-être obtient-on ainsi une union plus étroite entre les membres des divers monastères. Les petites communautés se trouvent dispensées d'avoir un noviciat, où, le nombre des candidats demeurant très modeste, il faut cependant occuper plusieurs religieux. On est enfin mieux à même d'assurer aux candidats une formation complète et uniforme. Pourtant, les inconvénients sont réels aussi ; et l'usage actuel de notre Congrégation est que chaque supérieur fasse l'éducation de ses enfants : ceci est conforme aux traditions de l'Ordre et à la pensée de saint Benoît, — qui, d'ailleurs, ne songeait nullement à la Congrégation. C'est la reconnaissance de l'autonomie de chaque monastère. Il est loisible néanmoins à un Abbé de confier ses novices à une autre maison ; et un récent Chapitre général souhaitait qu'on suivît partout le même horaire et un directoire commun pour les lectures et les études.

Et senior ei talis deputetur, qui aptus sit ad lucrandas animas, et qui super eum omnino curiose intendat et sollicitus sit, si vere Deum quaerit, et si sollicitus est ad opus Dei, ad obedientiam, ad opprobria. Praedicentur ei omnia dura et aspera, per quae itur ad Deum.

Le Maître des novices. — Entré au noviciat, le candidat se trouve placé sous la gouverne d'un Maître : tel est l'usage universel, aussi ancien que la vie monastique. S'agit-il d'un Maître pour chaque novice, comme chez beaucoup de moines orientaux? C'est l'opinion d'Hæften et de quelques autres commentateurs. Mais elle est contestable. Saint Basile et Cassien, dont s'inspire N. B. Père, supposent que les novices sont nombreux, et Cassien parle d'un « ancien dirigeant les dix religieux que l'Abbé lui a confiés (1) ». Le texte de la Règle, comme celui des *Institutions*, n'a en vue qu'un novice, il le considère individuellement ; mais ce n'est qu'un procédé d'exposition ; en réalité, ce novice peut appartenir à un groupe. A supposer, ce qui n'est aucunement invraisemblable, que les candidats se présentent nombreux au monastère, quel sera le régime dans la *cella novitiorum*, si chacun doit y avoir son Maître ! De plus, selon la remarque de D. Martène, la séparation des novices d'avec la communauté, indiquée explicitement par la Règle, n'est plus qu'une prescription irréalisable, dès lors que chacun est confié à un ancien.

L'unité, très probable, du Maître des novices ne va pourtant pas, aux yeux de saint Benoît, jusqu'à lui conférer une sorte d'omnipotence. Lorsque le noviciat est noviciat de la Congrégation entière ou de la province, il y a lieu de lui laisser son autonomie, puisqu'elle est justifiée par les Constitutions et les usages. Permettre aux Abbés et supérieurs locaux d'entrer à leur gré dans le noviciat, d'y exercer leur autorité, ce serait contrevenir à la loi même d'une maison qui appartient à la Congrégation et dont le régime relève de la Diète ou du Chapitre général. Mais lorsque les monastères ont chacun leur noviciat, que le Maître des novices est à la nomination de l'Abbé, et que celui-ci peut toujours, quand il le voudra, se réserver cette charge ; lui refuser la liberté d'intervenir dans les affaires de son noviciat, serait chose tout à la fois audacieuse, contradictoire et inutile. Le Maître des novices ne considérera donc jamais sa charge comme un fief qu'il faut garantir

(1) *Inst.*, IV, VII.

jalousement contre les intrusions d'un Abbé qui, selon lui, n'y entendrait rien. Les novices ne sont pas au Maître des novices ; celui-ci représente simplement l'Abbé auprès d'eux. Ce principe incontestable une fois posé, on voit bien que le premier souci d'un Père Maître est de savoir ce que pense l'Abbé et comment il entend l'éducation des siens. Il s'applique à n'être qu'une obéissance, une docilité, une souplesse intelligente et affectueuse. Sa mission est de conduire au Seigneur sans doute, *aptus ad lucrandas animas*, mais on ne va au Seigneur que par l'Abbé. Il a des disciples et des fils à former pour son Abbé ; il ne cherchera donc, pour son compte, qu'à être disciple et vrai fils. C'est du bon sens ; c'est l'ordre ; c'est la sécurité et la paix de tous ; c'est la condition du progrès réel des novices ; c'est de la loyauté, puisque l'on s'en remet à lui en toute confiance.

Et ce même principe, que le Maître des novices représente l'Abbé auprès des jeunes, détermine la physionomie générale de son activité. Communiant à la paternité de l'Abbé, il aura, avec le respect des âmes, de la tendresse profonde et surnaturelle pour toutes et pour chacune. Il ne dédaignera pas qu'on ait pour lui des égards et de la confiance, à cause des âmes qui ont besoin de cette confiance et de cette soumission pour grandir ; mais il ne s'en prévaudra jamais au point d'accaparer ce qui, somme toute, n'appartient pas même à l'Abbé, mais au Seigneur. Il se persuadera sans effort que c'est le Seigneur et l'Abbé qui opèrent par lui. Il peut choisir comme patron saint Jean-Baptiste, et dire avec lui : *Non sum ego Christus, sed quia missus sum ante illum. Qui habet sponsam, sponsus est; amicus autem sponsi, qui stat et audit eum, gaudio gaudet propter vocem sponsi. Hoc ergo gaudium meum impletum est. Illum oportet crescere, me autem minui* (Joann., III, 28-30).

Saint Benoît veut comme Père Maître un ancien, *senior*, sinon par l'âge, au moins par la prudence et par l'intelligence des choses surnaturelles. Le rôle d'un Maître est d'enseigner : *Loqui et docere magistrum condecet;* et N. B. Père a indiqué lui-même le thème de cet enseignement. C'est tout d'abord et surtout la Règle, les coutumes et les traditions de l'Ordre. La recommandation spéciale faite par N. B. Père à l'Abbé : *Et praecipue ut praesentem Regulam in omnibus conservet*, intéresse aussi le Maître des novices. Il lui faut présenter aux nouveaux venus et maintenir, avec discrétion, comme avec intransigeance et fermeté, l'esprit véritable de l'institution monastique. Il va de soi que l'enseignement novitial portera aussi sur tout ce qui a trait à la vie intérieure. La sainte Écriture, la Liturgie, les saints Pères étant la source même de la piété bénédictine, on en donnera le goût dès le noviciat (1).

(1) Les Constitutions de Chezal-Benoît portaient ceci : *Novitii per totum annum sui novitiatus, nihil aliud discant praeter Regulam B. Patris N. Benedicti, ceremonias nostrae societatis, officium divinum et quae ad illud pertinent, vitas Patrum et collationes eorum-*

N. B. Père demande que le Maître des novices non seulement enseigne et éclaire les âmes, mais qu'au moyen de diverses industries ascétiques, il les réforme, les tourne vers Dieu, les exerce au bien et à la perfection, les entraîne, en un mot les « gagne » au Seigneur (1). Selon N. B. Père, il doit être curieux, avisé, observateur : *Omnino curiose intendat et sollicitus sit.* Et afin de faciliter cet examen, il convient que le novice ouvre son âme tout entière : il en est parfois qui se taisent résolument, d'autres qui parlent sans fin, et toujours de leur personne ; mieux vaudrait encore être un peu bavard que « se renfermer ». L'observation attentive du Père Maître n'est pas ce zèle amer que condamne ailleurs saint Benoît, cette sévérité outrée qui exige de tous, et à toute heure, un maximum de perfection. Nous ne voulons pas non plus de surveillance minutieuse ; à quoi bon peser violemment sur les âmes afin de créer en elles des ferveurs précoces, mais trop souvent factices et peu durables? à quoi bon les obliger à des analyses psychologiques infinies? Même, elles sont invitées à déserter la région du moi, et à se tourner doucement vers celle de la Beauté et de la Pureté éternelles : *Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam, et obliviscere* (Ps. XLIV). *Nos vero omnes, revelata facie, gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini spiritu* (II Cor., III, 18).

Au reste, saint Benoît nous indique lui-même les points de repère qui guideront l'observation du Maître, ce qui est en même temps dessiner le programme du disciple. *Si vere Deum quaerit.* Cherche-t-il Dieu? Dieu cherche l'homme : *Et quaerens Dominus in multitudine populi, cui haec clamat, operarium suum;* et à son tour, l'homme doit chercher Dieu : *Quaerere Deum, si forte attrectent eum aut inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum* (Act., XVII, 27). On ne fait rien d'autre dans la vie monastique. Pourquoi rougirions-nous de cette œuvre-là devant les mondains? Dieu est le seul être intéressant. Dès la première heure de sa conversion, le postulant doit le bien savoir. Et le Maître des novices verra bientôt si l'âme s'oriente toute dans cette direction.

Cette recherche de Dieu se traduira surtout par un grand zèle pour l'office divin : *si sollicitus est ad Opus Dei.* C'est là que le novice est assuré de trouver le Seigneur, de lui parler, de se mettre à l'unisson avec

dem. Les nôtres, qui empruntent, ici encore, à celles de Saint-Maur, proscrivent, pendant le noviciat, « les études profanes et curieuses », c'est-à-dire les travaux de critique ou d'érudition, et généralement tout ce qui n'aurait pas trait à la formation spirituelle et professionnelle ; puis elles ajoutent : *Sedulam operam cantui gregoriano, ceremoniis, rubricisque dabunt; demum excolendae memoriae ne pereat aut languescat, satagent.*

(1) *Constituit (Pachomius) praepositos qui sibi ad lucrandas animas, quae ad eum quotidie confluebant, adjutores existerent* (*Vita S. Pachomii*, c. XXV. *Acta SS.*, Maii t. III).

lui : *Sacrificium laudis honorificabit me et illic iter quo ostendam illi salutare Dei* (Ps. XLIX). Parce qu'à l'Œuvre de Dieu doit s'employer sa vie entière, le novice s'efforcera de se créer un tempérament liturgique ; et les supérieurs remarqueront s'il est empressé à se rendre à l'église, s'il s'y tient avec esprit de foi et y demeure sans ennui, s'il prévoit et prépare les cérémonies et les lectures.

Dès lors que le novice cherche Dieu, il se souvient aussi que la seule voie qui mène à lui avec sécurité et promptitude est celle de l'*obéissance : Scientes se per hanc obedientiae viam ituros ad Deum* (chap. LXXI). Pour saint Benoît, nous le savons, toute vertu se traduit et se résume dans une attitude intérieure qui peut s'appeler obéissance ou humilité. Le Maître des novices doit donc principalement — et toute l'histoire monastique l'y invite — habituer les frères à la docilité profonde, à un respect souverain de l'autorité, très éloigné de toute espèce de contestation même polie, même purement secrète. C'est dans le dessein de briser la superbe que les anciens mettaient en œuvre, chez leurs religieux, des procédés qui parfois nous étonnent un peu (1).

N. B. Père se souvient sans doute de Cassien et encore de saint Basile (2) lorsqu'il demande à ses novices d'être empressés *ad opprobria*. Pourtant, sauf les épreuves préliminaires que saint Benoît lui-même impose aux candidats à la porte du monastère (et qui, d'ailleurs, pouvaient avoir chez lui quelque chose de très mesuré), nous ne voyons nulle part dans la sainte Règle d'allusion à certaines vexations volontaires, factices, injustifiées, créées de toutes pièces dans l'intention d'exaspérer la nature humaine. Nous en avons parlé déjà à l'occasion du quatrième degré d'humilité. Nous avons dit que les procédés de Dieu et de la Règle suffisent pour éprouver une âme. Il serait difficile de se sentir à l'aise entre les mains d'un Abbé qui se croirait tenu en conscience d'être un exercice pour ses moines et les considérerait un peu comme des patients et des souffre-douleur. Les *opprobria* dont parle saint Benoît, ce sont bien plutôt les épreuves impliquées normalement dans le programme d'une vie religieuse. Les œuvres serviles auxquelles étaient employés les moines, le soin du bétail, les moissons, le défrichage, la cuisine, tout cela constituait autant d'*opprobria* pour l'orgueil et la délicatesse native des patriciens (3). De plus, le monastère n'avait nul confort ; on y avait pourvu à la vie, à la propreté, non au bien-être. Enfin, un noble était exposé à coudoyer un de ses anciens esclaves, quelquefois même à recevoir un ordre de lui. On voit aussitôt en quoi consistaient, en quoi consistent encore les *opprobria*. Telle besogne régulière mortifiera chez

(1) Cf. CASS., *Inst.*, IV, III.

(2) *Prius autem quam corpori fraternitatis inseratur, oportet ei injungi quaedam laboriosa opera et quae videantur opprobrio haberi a saecularibus*, etc. (*Reg. contr.*, VI).

(3) Cf. S. BASIL., *loc. ult. cit.*

vous une mauvaise tendance? faites-la bravement. Il n'y a que Dieu qui compte : les choses et les événements n'ont pas de couleur ; faire des miracles ou faire la cuisine est tout un : il suffit que la besogne soit commandée et voulue de Dieu. L'âme se porte alors à toutes choses avec le même empressement tranquille. Il est vrai que ce tableau est celui de la vertu parfaite : mais les âmes généreuses s'y établissent vite ou y tendent vigoureusement.

Praedicentur ei omnia dura et aspera per quae itur ad Deum. Rappelons-nous ce qui est dit à la fin du Prologue. Il y a des difficultés réelles dans la vie monastique ; des aspérités et des douleurs sont semées sur la route qui mène à Dieu (1). Le novice ne tardera pas à s'en apercevoir de lui-même. Il faut pourtant lui en parler, afin qu'il n'ait pas trop de surprise et qu'il s'arme de vaillance. Mais cette prédiction doit être discrète, afin de ne pas épouvanter, afin de demeurer conforme à la vérité, et aussi parce que le postulant, tout entier à la joie de ses premières rencontres avec le Seigneur, tout fier de ses premiers renoncements, ne nous croirait guère ou du moins se méprendrait sur le caractère de ces souffrances. Dieu, par miséricorde, laisse d'ailleurs à dessein bien des choses dans le secret. Il suffit que le novice soit prêt à tout accepter. Le rituel de sa profession lui renouvellera cette prédiction et sollicitera son acceptation formelle.

Le Maître des novices doit donc dire à peu près ceci : Il y a d'abord les souffrances générales et conventuelles de la vie monastique, laquelle n'a certainement pas été organisée en vue de flatter la nature. Il y a surtout des épreuves spéciales pour chacun. Et toujours la souffrance nous aborde par l'endroit où nous sommes le plus sensibles, le moins préparés. Telles vexations, qui dans le monde n'eussent été rien, deviennent au monastère presque insupportables ; Dieu permet la plupart du temps qu'il y ait disproportion énorme entre la cause de la souffrance et la souffrance ressentie. C'est tel frère, tel père, le Père Abbé surtout, qui devient pour nous un fardeau : « Il ne me dit rien. Il ne me comprend pas. Il garde pour d'autres toute sa tendresse. On a ici des idées bizarres, et il nous faut les adopter ! Nous avions un système intellectuel, il était bon ; et voici qu'on le trouve trop large, ou trop étroit ; il faut se refaire. Quelle fatigue !... » On nourrit son ennui, on en parle, on envenime sa petite blessure, on se décourage. Quelquefois, il semble que la persévérance ne tienne plus qu'à des motifs naturels et mesquins. Quelquefois aussi, la tentation revêt cette forme : « Pourquoi n'avons-nous pas fait choix d'un autre Ordre? Après tout, il n'y a pas que la vie monastique et contemplative !

(1) VIRGILE avait parlé d'une race *dura et aspera* (*Aen.*, V, 730) ; mais les vraies sources de sa nt Benoît sont plutôt les suivantes : *Via regia suavis ac levis est, licet dura et aspera sentiatur* (CASS., *Conlat.* XXIV, XXV). — *Satis duram atque asperam vitam... habuit* (PALLAD., *Histor. Laus.*, versio antiqua : apud *Parad. Heracl.*, 41. ROSWEYDE, p. 970). — *Semper dura et laboriosa eis proponantur* (*Reg.* I SS. PATRUM, VII).

Il existe bien d'autres manières d'être religieux : Dominicain, ou Capucin, ou Jésuite, Dominicain surtout ; Chartreux aussi, parce qu'il y a le silence quasi perpétuel et qu'on ne fréquente personne... »

Ajoutons que, dans le monastère, l'absence de distractions et de diversion nous livre entièrement à notre souffrance. Nous l'observions en commentant le Prologue, la souffrance des contemplatifs ressemble au purgatoire : le feu pénètre jusqu'aux moelles, juxqu'aux fibres les plus intimes ; c'est une cuisson lente, à vase clos, à l'étouffée. Tous les mouvements deviennent douloureux, comme d'un homme à qui l'on aurait enlevé l'épiderme : *Versa et reversa in tergum et in latera et in ventrem : et dura sunt omnia* (1). Oui, le contact avec Dieu est douloureux, le contact de notre laideur avec sa beauté, de nos ténèbres avec sa lumière. Saint Jean de la Croix explique cela admirablement. Jusqu'au jour où Dieu est notre joie souveraine, il est la grande épreuve. *Vivus est sermo Dei et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti; et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus, compagum quoque ac medullarum, et discretor cogitationum et intentionum cordis* (Hebr., iv, 12). Même, il y a certaines souffrances privilégiées qui seraient intolérables et mortelles, si le Seigneur ne soutenait par sa grâce ; mais c'est le prélude de l'union à Dieu. N'allons pas croire que nos petites misères de novice soient quelque chose de ces souffrances-là.

Il est un moyen misérable d'échapper aux *dura et aspera :* se faire une vie tranquille et bourgeoise, s'en aller dans la région de ceux qui ont vécu sans gloire et sans infamie, dont le ciel n'a pas voulu et dont l'enfer ne veut pas dans ses profondeurs, de ceux qui se sauvent tout juste et prosaïquement. *Qui parce seminat, parce et metet, et qui seminat in benedictionibus, de benedictionibus et metet* (II Cor., ix, 6). On pourra lire, dans le livre de *la Vie spirituelle et l'oraison*, le chapitre xiv : *Première purification.* Nous y voyons que « ceux qui sont oublieux d'eux-mêmes traversent quelquefois très allégrement ces étapes douloureuses, quelque rudes qu'elles soient ; mais elles paraissent fort pénibles, et le sont en effet doublement, à ceux qui ont trop aimé leur bien-être spirituel ». Ce qu'il faut, par conséquent, c'est demeurer tranquille sur la croix, adorer, laisser le médecin tailler à son gré dans la région malade, faire un effort pour se tenir fidèlement auprès de ce Dieu dont le contact ne blesse que pour guérir. Prenons garde aussi de ne pas grossir notre souffrance par l'imagination et par un repliement sur nous-mêmes qui nous tend et qui nous crispe. Certaines trempes maladives sont portées à rechercher une sorte de joie morbide, et non exempte de pose, dans la souffrance : *Nullus dolor amandus est* (2). La douleur n'est jamais que moyen ; et il est souvent en nous

(1) S. Aug., *Confess.*, l. VI, c. xvi. P. L., XXXII, 732.
(2) S. Aug., *Ibid.*, l. III, c. ii. P. L., XXXII, 684.

telles souffrances, dues à des infidélités, que nous pourrions facilement éliminer. Quant aux autres, il importe beaucoup plus de les bien accepter lorsqu'elles se présentent, que de les solliciter fièvreusement près du Seigneur. *In craticula te Deum non negavi, et ad ignem applicatus te Christum confessus sum; probasti cor meum et visitasti nocte, igne me examinasti : et non est inventa in me iniquitas* (1).

> Et si promiserit de stabilitatis suae perseverantia, post duorum mensium circulum legatur ei haec Regula per ordinem, et dicatur ei : Ecce lex sub qua militare vis; si potes observare, ingredere; si vero non potes, liber discede. Si adhuc steterit, tunc ducatur in supradictam cellam novitiorum, et iterum probetur in omni patientia. Et post sex mensium circulum relegatur ei Regula, ut sciat ad quod ingreditur. Et si adhuc stat, post quatuor menses iterum relegatur ei eadem Regula.

Options, pétition et scrutins. — Saint Benoît ne se préoccupe décidément, chez celui qui se présente, que de la trempe de sa volonté. On ne poussera même plus avant les épreuves novitiales que si le candidat « promet de persévérer dans sa stabilité », si son intention de se donner à Dieu dans le monastère est bien sérieuse. Mais parce que la qualité de notre vouloir est en fonction de notre connaissance ; parce qu'on ne demeure attaché qu'à ce qu'on a choisi librement ; parce qu'on n'est tenu d'accomplir que ce qu'on a promis : pour tous ces motifs de prudence et de sagesse élémentaire, saint Benoît veut qu'on fasse connaître exactement au candidat le code de sa vie nouvelle (2). L'année de noviciat est jalonnée par cette présentation de la Règle et par une triple option.

D'après le texte de saint Benoît, il semble bien que cette lecture offi-

(1) *Officium S. Laurentii Martyris.*

(2) Les prédécesseurs de saint Benoît avaient écrit : *Si quis de saeculo ad monasterium converti voluerit, Regula ei introeunti legatur, et omnes actus monasterii illi patefiant. Qui si omnia apte sustinuerit sic digne a fratribus suscipiatur in monasterio* (S. Macar., *Reg.*, xxiii). — Et S. Césaire : *Quaecumque ad conversionem venerit, in salutatorio ei frequentius Regula relegatur; et si prompta et libera voluntate professa fuerit se omnia Regulae instituta completuram, tamdiu ibi sit quamdiu Abbatissae justum ac rationabile visum fuerit* (*Reg. ad virg.*, *Recap.*, viii). — Une disposition analogue est indiquée parmi les statuts d'un collège funéraire, dans une inscription latine du IIe siècle : *Tu qui novos* (= *novus*) *in hoc collegio intrare voles, prius legem perlege et sic intra, ne postmodum queraris aut heredi tuo controversiam relinquas* (Orelli-Henzen, *Inscriptionum latinarum selectarum amplissima collectio*, n° 6086).

cielle de la Règle, lecture intégrale et suivie, *per ordinem*, se faisait *après* deux, ou six, ou quatre mois, sinon dans une même séance, du moins pendant les jours qui précédaient la cérémonie d'option. Les anciennes coutumes mentionnent ces trois lectures et ces trois options (1). Actuellement, la Règle est lue aux novices au cours des mois de probation. Elle n'est pas lue à chacun en particulier, mais à toute la communauté, trois fois par an chez nous, au chapitre comme au réfectoire. De plus, elle doit être expliquée en entier pendant le stage au noviciat. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 recommandait : *Ut monachi omnes, qui possunt, Regulam memoriter discant.* Nous avons encore deux cérémonies solennelles d'option : avant la vêture novitiale et avant la profession.

Si cette lecture et cette mise en demeure n'ont point écarté le candidat, s'il reste ferme, *si stat*, il est ramené au noviciat et on l'éprouve *in omni patientia*, c'est-à-dire qu'on se rend compte s'il peut souffrir sans se déconcerter tous les petits ennuis de la vie commune. La patience dont parle ici N. B. Père est plutôt celle du novice que celle de ses maîtres, laquelle d'ailleurs ne doit jamais faire défaut : car il convient d'imiter le Seigneur, qui sait attendre. Nos Constitutions, d'accord en cela avec des Constitutions plus anciennes, telles que celles de Chezal-Benoît et de Saint-Maur, prescrivent l'examen des novices par le Chapitre, à certaines dates fixes ; c'est ce que nous appelons le « chapitre des novices » ; nous le tenons aux Quatre-Temps.

La durée du noviciat proprement dit a été fixée par N. B. Père à un an, comme le prouve l'addition des trois périodes, de deux, six et quatre mois, qui précèdent les options. Quoi qu'il en soit du noviciat chez saint Pacôme (2), d'autres législateurs, tels que saint Césaire, saint Fructueux, saint Ferréol, demandaient un an d'épreuve. Faculté était laissée parfois au supérieur de réduire, même notablement, la période de probation. Ces réductions étaient en usage à Cluny, et Pierre le Vénérable les justifie auprès de saint Bernard (3). Un an était une sage moyenne ; aussi la disposition bénédictine a-t-elle passé au *Corpus Juris*, dans les *Décrétales*, et le concile de Trente l'a consacrée (4). Même, le concile a décidé qu'une profession faite avant l'âge de seize ans et sans une année de noviciat, serait nulle. Sa législation est sévère sur ce point. Mais laissons aux canonistes le soin de discuter toutes ces questions.

(1) Voici une réponse de candidat à Saint-Ouen de Rouen (XIVe-XVe siècle) : « Sire, de ce je ne me fie en moi, mais en Dieu et Madame Saincte Marie, et en tous saincts et sainctes, et en vous, Sire, et de sainct convent de céans, — que je serai obédient jusqu'à la mort. Et se le diable me voulait de ce retraire, je vous prie, Sire, que me fissiez tenir à force » (Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, l. II, c. II. T. II, col. 465).

(2) Mgr Ladeuze estime « que le noviciat n'existait pas parmi les cénobites pakhomiens à l'état d'institution régulière et générale » (*Étude sur le cénobitisme pakhomien pendant le* IVe *siècle et la première moitié du* Ve, p. 280-282).

(3) *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 117 sq.

(4) Session XXV, *de Regularibus*, c. xv et xvi.

L'année de noviciat révolue, le candidat est accueilli ou écarté ; il n'est pas irrégulier pourtant que le supérieur proroge de quelques mois la probation. Ces tentatives de la dernière heure, ou l'épreuve d'un second noviciat, n'ont pas d'ordinaire grand succès.

Le propre choix du candidat ne suffit pas pour lui donner accès à la profession : il faut encore le consentement de la famille religieuse, et, selon nos usages, c'est lui que, vers la fin de son année de probation, le novice vient implorer humblement, à genoux, au milieu du chapitre. Dans l'antiquité monastique, le candidat faisait aussi une suprême requête et était interrogé sur ses dispositions. Nos Constitutions, en prescrivant une démarche analogue, sont tributaires de Saint-Maur et d'autres Congrégations bénédictines (1), mais avec cette différence que la cérémonie ne comprend plus que la lecture d'une longue et solennelle formule. Remarquons d'ailleurs que les termes « faire pétition » n'ont pas tout à fait, dans l'usage moderne, la même signification que dans la Règle. La *Petitio*, dans la pensée de N. B. Père et dans la coutume de son temps, est tout à la fois une requête d'admission, une promesse, et la cédule, l'acte écrit et signé qui témoigne à jamais des engagements contractés (2). Cette pétition écrite était alors précédée, semble-t-il, d'une promesse verbale : *Promittat de stabilitate sua... De qua promissione sua faciat petitionem...* Par la suite, et la teneur même des documents le montre bien, la promesse verbale ne vint parfois qu'après la rédaction de l'instrument juridique.

Dans la promesse verbale, on se bornait à reproduire le texte de la Règle : *Promitto de stabilitate mea*, etc. Quant à la formule écrite ou pétition, courte sans doute elle aussi à l'origine, elle avait pris de l'ampleur dès le septième siècle : c'était un petit discours où le novice décrivait tout le sérieux de l'épreuve qu'il avait subie, où il demandait accès chez Dieu et chez ses serviteurs, où il affirmait ses bonnes résolutions, où il faisait mention des saints, des reliques, de l'Abbé, et où il terminait comme nous le faisons nous-mêmes dans notre charte. Plus tard, on abrégea la grande formule. Et on commença aussi à confondre la cédule ou pétition avec la formule verbale prononcée avant ou après. Il se fit des deux une fusion sous forme de résumé : c'est la teneur de la charte actuelle. La formule verbale des huitième-neuvième siècles est citée parfois, dans les documents de cette époque, à côté de la longue formule de pétition, sous cette forme, par exemple : *Ego ille, Domne Abba N., oboedientiam vobis secundum Regulam S. Benedicti, juxta quod in ista petitione continet, quam super istud altare posui, coram Deo et Sanctis*

(1) Voir, par exemple, le *Ceremoniale monastico-benedictinum* de la Congrégation bavaroise des Saints-Anges (1737), p. 189.

(2) Cf. D. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, I, 1, 2, p. 9 sq.

ejus, in quantum mihi ipse Deus dederit adjutorium, Deo et vobis promitto custodire, et in quo possum, ipso auxiliante, conservo (1). Notre formule de pétition n'est qu'une antique cédule de profession un peu abrégée et adaptée à sa destination nouvelle ; ou, plus exactement, c'est une compilation formée avec divers documents de même nature (2).

On chercherait vainement dans les pétitions d'autrefois cette mention des « suffrages » de la communauté que comporte la nôtre. C'est que le novice était admis à la profession en vertu d'une décision de l'Abbé ; c'était au père de famille qu'il appartenait de donner place chez lui au fils nouveau-né. L'Abbé se portait garant, devant la communauté, des bonnes dispositions du candidat qu'il accueillait. Il était ici-bas le témoin par excellence des promesses de la profession, comme l'étaient au ciel les saints dont on possédait les reliques. Aussi entendrons-nous saint Benoît prescrire d'émettre la pétition « au nom des saints... et de l'Abbé présent » ; celui-ci la recevait au nom du Seigneur, et le candidat devenait vraiment *son fils*. Du reste, l'Abbé ne manquait pas de prendre l'avis de la communauté (3). Selon les Statuts de Lanfranc (4), il demande aux frères s'il y a lieu de procéder à la profession ; même indication dans le Cérémonial de Bursfeld (5) ; et les « chapitres des novices », dont nous avons dit un mot, étaient destinés à éclairer l'Abbé. Mais enfin c'est lui qui décide, et il n'y a pas de vote ; s'il est autrefois question de « scrutin », c'est seulement au sens étymologique d'examen (6). Aujourd'hui encore, la décision de l'Abbé dans l'admission est prépondérante, non pas tant à cause du double suffrage que lui accordent les Constitutions que parce que c'est lui qui présente, et qui présente celui-là seulement dont il est moralement sûr. (Voir le canon 543 du nouveau Code.)

Les vœux de religion. — Avant d'aborder la troisième portion du chapitre, et afin de n'avoir pas à interrompre la description des rites de la profession, nous pouvons rappeler très succinctement la doctrine des vœux

(1) M, G. H. : *Legum*, Sectio V, *Formulae*, p. 569.

(2) On trouvera ces pièces dans Baluze; *Capitularia Regum Francorum* ; *Nova collectio formularum*, nos xxxiii et xxxii, t. II, p. 576 et 574 ; dans Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. IV, P. I, p. 694-695 ; et dans l'édition récente et critique des *Monumenta Germaniae Historica : Legum*, Sectio V, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi*, p. 479, n. 42, et p. 570, n. 31. — Une formule ressemblant beaucoup à celle qu'a donnée Baluze au no xxxiii, est citée par Herrgott dans sa *Vetus disciplina monastica*, p. 591 ; on la trouvera aussi dans les M. G. H. : *l. c.*, p. 568, et dans D. Albers : *Consuetudines monasticae*, vol. III, p. 178. La formule que cite D. Albers immédiatement avant celle-ci est la même que celle du no xxxii de Baluze, que celle reproduite par Du Cange, *Glossarium* (*Profiteri*), et par Léopold Delisle, *Littérature latine et histoire du moyen âge*, p. 16. — Voir aussi la formule donnée par Smaragde et citée dans Martène, Comment., p. 763. — Cf. D. Herwegen, *Geschichte der benediktinischen Professformel*.

(3) Voir le chap. iii de la sainte Règle et le Commentaire de Paul Diacre.

(4) Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. iv, col. 646.

(5) Martène, *op. cit.*, l. V, c. iv, col. 656.

(6) Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. ii. T. II, col. 484.

de religion et regarder de près la formule dont se servent les Bénédictins.

La *perfection* surnaturelle de l'homme réside essentiellement dans la charité, non pas initiale, mais dominante et souveraine ; elle consiste dans un degré éminent de charité, ou même dans l'ensemble complexe de tout ce qui nous unit à Dieu profondément, solidement, de façon stable et continue. Et la *vie parfaite* est définie par sa tendance à la perfection, par un *modus vivendi* destiné à réaliser et à accroître la perfection. Or, celle-ci s'obtient par l'accomplissement intégral et généreux des préceptes, lesquels ne sont tous que le morcellement de la loi de charité. Mais on n'arrive pourtant à cette observation accomplie des préceptes et à la charité éminente que grâce à la pratique de certains conseils. Le conseil, par son côté négatif, garantit le précepte et, du même coup, défend et protège la charité ; par son côté positif, il accroît la charité en même temps qu'il en est le fruit ; il est à la fois facteur et indice de perfection. La vie parfaite, la vie de perfection est donc assurée par la pratique des conseils ; c'est ainsi que l'exercice des conseils est caractéristique de la vie parfaite. Mais la vie parfaite peut exister même dans le monde, elle n'est pas forcément *vie religieuse*. Celle-ci est « l'état de perfection », c'est-à-dire la vie parfaite organisée, et comprenant certains éléments spéciaux ; il y a lieu de dire un mot de chacun d'eux.

Rappelons d'abord que la vie religieuse n'est pas distincte de la vie chrétienne ; elle n'est pas quelque chose de nouveau et de surajouté au christianisme ; elle en est un état, la condition achevée et comme l'épanouissement. Cet état n'est pas purement intérieur, mais il est aussi de caractère visible et externe. — Il implique une stabilité, une permanence de droit et légale. — La vie religieuse est instituée en vue de la perfection personnelle, au moins premièrement. — On y entre par une résolution et une démarche personnelle. — Et cette obligation est contractée en des termes précis, sous forme extérieure et visible, de façon saisissable par l'Église.

Elle est contractée en vue du bien surajouté aux préceptes, c'est-à-dire en vue des conseils, des œuvres qui préparent, exercent et accroissent la perfection. Les conseils auxquels la vie religieuse nous oblige ne sont pas simplement intérieurs ; ce ne sont pas non plus tous les conseils, mais premièrement les trois grands conseils évangéliques, avec le bien qui est déterminé pour chaque forme de vie religieuse par sa fin propre et sa législation particulière. Pauvreté, chasteté, obéissance (1) : c'est tout à la fois un procédé d'affranchissement par l'immolation des trois grandes convoitises ; une donation à Dieu de l'homme tout entier avec ses biens extérieurs et son corps et son âme ; c'est enfin un procédé

(1) Cf. D. Guéranger, *Règlement du Noviciat* (dans le commerce sous le titre : *Notions sur la vie religieuse et monastique*). Voir aussi : Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, t. II, chap. IX-XI.

d'union à Dieu, car, selon la doctrine des théologiens, les vœux de religion ont, en même temps que le caractère de garantie et de sécurité, celui d'offrande et d'holocauste. Il y aurait beaucoup à dire au sujet des vœux : d'autant que la notion exacte de leur portée et de leur dignité est aujourd'hui souvent méconnue. Le vœu ajoute réellement quelque chose à l'œuvre bonne, et il est un instrument très efficace de perfection : il crée un lien qui, de sa nature, affranchit définitivement celui qui l'émet, un lien qui, d'intention, fixe la volonté dans le bien promis ; grâce à lui, l'œuvre bonne devient un acte de culte et d'adoration ; et, par le vœu, non seulement le fruit, mais la sève et l'arbre même sont consacrés à Dieu (1). La profession n'est autre chose que l'émission des vœux de religion.

Mais, pour que la donation de nous-mêmes par les troix vœux substantiels de religion nous constitue religieux, il faut qu'elle soit, au nom de Dieu, acceptée par l'Église ; et l'Église est en ce cas représentée par le prélat ou toute autre personne compétente. La profession étant, comme nous l'expliquerons, un contrat, l'intervention des deux parties est indispensable.

La profession doit être émise et les vœux exercés sous une Règle approuvée par l'Église : celle de saint Basile, de saint Benoît, de saint Augustin, de saint François ; à l'une ou l'autre de ces Règles s'ajoutent aujourd'hui des Constitutions. Les Papes ont accordé à quelques Ordres de vivre sous une Règle propre ne se réclamant point de l'une des quatre mentionnées à l'instant. Aujourd'hui, enfin, la vie religieuse requiert, en vertu de dispositions canoniques, la soumission à un supérieur et aussi une vie commune dont l'intimité varie suivant les Ordres.

Sans entrer dans les détails de la distinction entre vœux simples et vœux solennels, il est bon pourtant d'en dire un mot. La solennité n'est pas la perpétuité ; car il existe des vœux simples dont la perpétuité est parfaite, et c'est le cas pour nos frères convers. La solennité ne consiste pas davantage dans l'incapacité qu'entraîne le vœu solennel d'accomplir les actes contraires au vœu, incapacité qui rend ces actes, non pas seulement illicites, mais nuls et invalides : ce n'est là qu'un élément conséquent. Encore ce caractère n'est-il pas universel, puisque les vœux simples des scholastiques et des coadjuteurs de la Compagnie de Jésus entraînent le même effet d'incapacité. La solennité n'est rien non plus d'intrinsèque au vœu : simple ou solennel, celui-ci oblige devant Dieu et le for interne de la conscience de la même façon et sous les mêmes peines. Elle consiste moins encore dans les cérémonies liturgiques qui accompagnent l'émission des vœux. La solennité est un élément qui appartient au for externe : c'est une efficacité spéciale attachée par l'Église au vœu qu'elle déclare solennel. Le profès de vœux solennels

(1) Cf. *S. Th.*, IIa IIae, q. LXXXVIII, a. 6.

est accepté par l'Église au nom de Dieu et réputé par elle comme consacré d'une façon irrévocable ; c'est l'Église qui constitue la solennité, qui décide que les vœux émis dans telles ou telles conditions seront simples ou solennels. Par les vœux solennels le religieux est attaché définitivement à l'Ordre ; il devient participant de tous ses privilèges comme aussi de toutes ses charges. Mais puisque c'est de la volonté de l'Église que vient la solennité, elle peut dispenser, en tout ou en partie, des obligations qui résultent des vœux solennels ; et elle le fait parfois (1). Les vœux solennels sont de soi perpétuels, et nous ne sommes appelés à les prononcer qu'au bout de trois ans au moins de vœux simples temporaires, et après vingt et un ans accomplis (2).

Vota emittantur ad formam Ordinis Benedictini, scilicet de stabilitate conversione morum et obedientia juxta Regulam sancti Patris Benedicti in sensu Constitutionum observandam. Ainsi s'expriment nos Constitutions.

La stabilité. Il faut se souvenir qu'un des principaux desseins de N. B. Père était de réagir contre les formes défigurées de la vie monastique, spécialement contre la gyrovagie. C'était la grande plaie. Encore que perpétuels, les vœux de religion devenaient souvent illusoires, lorsqu'on se mettait à courir le monde et à changer de monastère au gré du caprice. La législation monastique admettait trop aisément ces changements de monastère (3). Saint Basile, sans méconnaître qu'il existe parfois des raisons sérieuses de passer dans une autre maison, pose néanmoins les principes de la stabilité dans le monastère (4). L'*instabilitas* est flétrie par Cassien (5). Saint Césaire d'Arles donne la stabilité comme condition première d'admission : *In primis, si quis ad conversionem venerit, ea conditione excipiatur, ut usque ad mortem suam ibi perseveret* (6). Le IVe concile œcuménique de Chalcédoine (451) avait interdit aux moines de quitter leur monastère sans l'autorisation de l'évêque (7), et le concile d'Agde (506) déclare l'appartenance du religieux à sa maison et à son Abbé (8). Mais il semble bien que saint Benoît ait, le premier, résolu de

(1) Voir plus haut, au chapitre XXXIII, ce que nous disions du vœu de pauvreté.

(2) Le Code de droit canonique, qui donne au caractère de perpétuité du vœu une importance majeure, n'enlève rien à l'excellence du vœu solennel. C'est le vœu solennel, pour n'indiquer ici que ce double avantage, qui constitue l'*Ordre* religieux et le *Régulier;* et c'est lui qui, de plein droit, procure aux religieux le bienfait capital de l'*exemption*, en sorte que ce privilège, qui n'était auparavant qu'un fait général, est devenu, grâce au nouveau Droit, une loi de l'Église.

(3) Cfr. FAUSTI RHEGIENSIS *Sermo* VII *ad monachos*. P. L., LVIII, 885.

(4) *Reg. fus.*, XXXVI. Cf. aussi les *Constitutiones monasticae*, c. XXI. P. G., XXXI, 1393-1402.

(5) *Inst.*, VII, IX.

(6) *Reg. ad. mon.*, I ; *Reg. ad virg.*, I. — Cf. aussi la *Règle de* S. AURÉLIEN, I.

(7) Can. IV. MANSI, t. VII, col. 382.

(8) Can. XXXVIII. MANSI, t. VIII, col. 331.

lier par un vœu formel le moine au monastère ; et dans le texte de la Règle qui énumère les objets de la promesse, le vœu de stabilité tient le premier rang.

Stabilité a donc le sens précis d'une permanence dans la famille surnaturelle chez laquelle on émet profession, d'une permanence dans le monastère, et non pas seulement le sens général de persévérance dans le bien ou dans la vie religieuse. *Ex illa die non liceat egredi de monasterio*, dit saint Benoît. Dès le Prologue, il avait mentionné rapidement « la persévérance jusqu'à la mort dans le monastère » ; à la fin du chapitre IV, la clôture monastique avec la stabilité dans l'assemblée des frères était présentée comme l'atelier unique où peuvent être mis en œuvre avec succès les instruments de l'art spirituel. Au chapitre LXI enfin, saint Benoît indique le procédé qu'il faut suivre pour venir en aide aux victimes de la gyrovagie, s'il y a espoir de guérison.

La stabilité monastique n'est pas la claustration rigoureuse des moniales ; elle ne s'oppose ni à une sortie autorisée par l'Abbé, ni même, aujourd'hui du moins, au passage dans une autre maison de la Congrégation, lorsque les supérieurs y consentent. Nous vouons la stabilité « selon nos Constitutions » : or, celles-ci prévoient les cas où un moine peut, au moyen d'une déclaration authentique, se stabiliser dans un monastère autre que celui de sa profession : c'est lorsqu'il a quitté régulièrement celui-ci, ou pour son bien personnel, ou pour venir en aide à une communauté, ou pour une fondation nouvelle. Si la stabilité entrait en conflit avec l'obéissance, cette dernière devrait l'emporter ; car, encore une fois, la stabilité qu'on a vouée n'entraîne point l'inamovibilité absolue. On peut dire que la stabilité consiste dans l'appartenance profonde et durable à une famille, normalement au monastère même de sa profession.

La conversion des mœurs. D'une façon générale, c'est l'adieu à la vie de péché, à la vie mondaine, avec direction de notre activité vers les choses surnaturelles. Mais nous devons prendre ces termes dans le sens même que l'on y attachait à l'époque de N. B. Père : la conversion des mœurs, c'est la vie religieuse elle-même, considérée dans les éléments sans lesquels elle ne saurait exister, spécialement la chasteté et la pauvreté (l'obéissance aura bientôt sa mention formelle). Ne nous étonnons pas que notre formule de profession ne contienne rien d'explicite sur la pauvreté et la chasteté : cette omission est traditionnelle et se retrouve dans les branches diverses de l'Ordre (1). Les Chartreux, les Chanoines réguliers, les Carmes, les Frères-Prêcheurs n'ont pas davantage la mention expresse des trois vœux ; quelques-uns n'ont même que celui d'obéissance (2). Les Basiliens ne font vœu que de chasteté.

(1) Cf. Hæften, l. IV, tract. vi, disq. vi.
(2) Cf. *S. Th.*, IIa IIae, q. clxxxvi, a. 8.

L'obéissance méritait bien d'être l'objet d'un engagement spécial : elle est la forme la plus élevée de la conversion des mœurs ; c'est le sacrifice de l'âme et de la volonté ; elle renferme à elle seule toute la vie surnaturelle et toute la vie religieuse. De plus, le dessein bien arrêté de séparer les cénobites d'avec les anachorètes d'une part, et d'autre part d'avec les sarabaïtes, invitait saint Benoît à faire promettre explicitement l'obéissance. Bernard du Cassin a ingénieusement observé qu'en soulignant ainsi les vœux de stabilité, de conversion des mœurs et d'obéissance, N. B. Père distinguait à la fois ses moines et des gyrovagues par la stabilité, et des sarabaïtes par la conversion des mœurs, et des anachorètes par l'obéissance à un supérieur et à une règle écrite.

Nous émettons nos vœux « selon la Règle de saint Benoît, telle que l'interprètent nos Constitutions ». Ceci appelle plusieurs remarques.

Nous ne vouons pas tous les conseils, ce qui serait assez malaisé à tenir, puisque certains s'excluent et se contredisent (la pauvreté et l'aumône, par exemple), et que leur nombre est infini. Nous l'avons remarqué déjà : chaque forme de vie religieuse est basée sur l'observance des trois grands conseils substantiels, auxquels s'ajoutent les conseils appropriés au but de l'institut. Par la profession bénédictine, nous nous engageons à vivre selon la Règle de saint Benoît : il ne s'agira donc jamais d'aller faire une cueillette dans les autres Règles, au hasard de nos dévotions. Encore moins avons-nous qualité pour ajouter ou retrancher quoi que ce soit, en vue d'une plus grande perfection de la communauté, à notre Règle et aux Constitutions. Ni l'Abbé, ni le Supérieur général, ni le Chapitre général tout seuls ne les peuvent modifier notablement ; ils ont seulement compétence pour interpréter, proposer des changements et les essayer. Cette vie bénédictine, qui est notre devoir, est aussi notre droit. Même lorsqu'il s'agit des vœux essentiels, — la chasteté mise à part, — l'obéissance et la pauvreté sont comprises et pratiquées dans chaque Ordre de façon un peu spéciale : or, nous avons droit au caractère propre de la Règle bénédictine. Et l'idéal de notre observance demeure attaché à cette compréhension exacte de l'esprit de N. B. Père. Prenons garde néanmoins : car il est si facile à l'égoïsme, à la sottise, à l'illusion, de suggérer à un moine que son supérieur n'a pas la vraie pensée de saint Benoît, ou bien qu'il outrepasse ses droits !

Nous faisons profession de vivre « selon la Règle » : mais dans quelle mesure la Règle nous oblige-t-elle? L'observance fidèle est-elle simplement affaire de logique individuelle, de haute convenance, d'honneur, — ou bien la conscience est-elle engagée et jusqu'à quel point? La question est délicate, complexe et fort pratique. Nous ne pouvons ici que donner quelques conclusions.

La Règle religieuse entraîne obligation. — Obligation, et dans les

conditions théologiques ordinaires, pour toutes les prescriptions de droit naturel, de droit divin positif, de droit ecclésiastique qu'elle renferme et qu'elle promulgue à ses sujets. — Obligation de conscience, plus ou moins grave, en tout ce qui constitue la matière des vœux : la violation, en ce cas, ayant malice de sacrilège. Nous ne vouons pas la Règle, *simpliciter :* autrement, tout ce qu'elle contient serait matière des vœux, mais seulement de vivre *secundum Regulam.* — Obligation de conscience pour les cas particuliers où la Règle, ou bien le supérieur, prescriraient avec des formules impératives qui en appellent au vœu d'obéissance.

Parmi les Règles, il en est qui prennent soin de spécifier quels sont les points qui obligent sous peine de péché mortel ou véniel. D'autres déclarent que, sauf les cas énumérés plus haut, elles n'obligent pas sous peine de péché, *sed solum ad poenam taxatam sustinendam.* Les autres enfin, et c'est le cas des Règles anciennes, de la nôtre en particulier, ne spécifient rien. Il n'était pas dans l'esprit du temps de faire de la casuistique, et il est probable qu'on ne songeait pas qu'il pût s'élever des contestations sur ce point.

Il y en eut pourtant parmi les théologiens de l'Ordre (1). Sans entrer dans le vif de la discussion, il faut reconnaître que N. B. Père a prétendu faire de sa Règle autre chose qu'une série de conseils facultatifs de perfection, autre chose même qu'une sorte de règlement de police, qu'un système d'amendes personnelles destiné à nous inspirer par sa rigueur quelque crainte de la transgression. Ses moines ne sont pas des esclaves, obéissant à la menace du fouet ; l'Abbé n'est pas un préfet de discipline. Pratiquement, et quoi qu'il en soit de l'obligation de la Règle par elle-même (2), il est peu d'infractions à cette Règle qui ne deviennent fautes théologiques en vertu d'une malice provenant d'ailleurs. Souvent le motif secret qui détermine la transgression revêt une couleur immorale : la paresse, l'orgueil, la gourmandise. Il y a aussi le mépris formel de tel ou tel point de l'observance (3) : mépris qui pourrait constituer une faute grave s'il s'étendait à toute la Règle. De plus, il peut y avoir scandale plus ou moins sérieux, contribution au relâchement de la discipline générale. Les illusions sur tout cela sont faciles, et des habitudes d'inobservance ordinaire se créent aisément, en particulier pour le silence, pour les études, pour la prière : c'est alors qu'on s'engage sur la pente du mépris.

Il faut de la délicatesse de conscience en ces matières, non du scrupule, ni rien d'une rigidité maladroite, qui méconnaît les nuances et cette sage « épikie » dont parlent les moralistes. Surtout, n'oublions pas que la ten-

(1) Cf. D. Mège, *Comment. sur la Règle*, Avertissement, p. 36 sq. — J. Rottner, *Margarita coelestis*, q. XI, a. II, p. 520 sq.
(2) Lire D. Guéranger, *Règlement du Noviciat*, chap. II.
(3) Cf. *S. Th.*, IIa IIae, q. CLXXXVI, a. 9, ad 3.

dance vers la perfection est pour nous une réelle obligation de conscience et que nous l'avons vouée solennellement ; que la Règle est la forme même de cette perfection promise, et que son caractère libéral et discret n'est point une licence donnée à notre égoïsme de se ressaisir en détail. Pour des fils, il n'est besoin que de savoir ce qu'aime leur Père et ce qu'il attend d'eux.

> Et si habita secum deliberatione, promiserit se omnia custodire, et cuncta sibi imperata servare, tunc suscipiatur in congregatione, sciens lege Regulae constitutum, quod ei ex illa die non liceat egredi de monasterio, nec collum excutere de sub jugo Regulae, quam sub tam morosa deliberatione licuit ei recusare aut suscipere.

Caractère et conséquences de la profession. – Avant même de décrire la profession monastique, saint Benoît indique brièvement ce qui se passe lorsque l'épreuve novitiale est achevée et que le candidat s'est décidé : il promet d'observer toute la Règle ; il est accueilli dans l'assemblée des frères ; et son engagement est irrévocable. N. B. Père marque surtout ici avec force le caractère et les conséquences morales d'un acte auquel le novice a pu se préparer en toute maturité. Les conséquences relatives aux biens matériels ne seront mentionnées qu'à la fin du chapitre.

La profession est un acte sérieux. On a eu du loisir pour y songer et pour délibérer, un loisir notable et largement suffisant, *tam morosa deliberatio*. On a été invité à peser le pour et le contre, mis en demeure de décliner ou d'accepter le fardeau : *licuit recusare aut suscipere*. Avant de s'engager, on a examiné une dernière fois la chose dans la région profonde de son âme, *habita secum deliberatione*. La profession ne ressemble guère à un acte pour rire, à une petite scène coquettement arrangée, mais ne tirant pas à conséquence !

Elle a principalement le caractère d'une oblation : nous le voyons bien par la formule même qui l'accompagne : *Suscipe me, Domine*, par le moment de la Messe où elle s'accomplit, par le texte même de la Règle. Or, selon saint Benoît, cette donation doit être plénière, engageant l'homme tout entier, dans son être comme dans son agir : au point que N. B. Père fonde sur ce caractère absolu de la donation l'impossibilité pour le moine de posséder ensuite quoi que ce soit : *Quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria potestate* (chap. XXXIII), et dans le dernier paragraphe du présent chapitre : ... *nec proprii corporis*. C'est un sacrifice

où la victime est consumée toute. Nul ne songe, le jour de sa profession, à faire des réserves, à marchander honteusement avec le Seigneur, à prévoir tel ou tel point de la Règle qui n'obligera pas. Ce jour-là, nous ne prenons pas même de garanties contre les exigences éventuelles et les excès possibles de l'autorité. Ce jour-là, nous disons : « Seigneur, j'écris ma charte en petits caractères, afin que dans le blanc et la marge vous puissiez écrire tout ce que vous voudrez : vous n'êtes pas de ceux avec qui l'on discute. Vous y mettrez l'inopiné, le douloureux, l'impossible : il n'importe, vous serez obéi ». Notre engagement est ce que nous l'avons fait. Nous aurons à en rendre compte selon sa valeur réelle, et non d'après les atténuations et les adoucissements postérieurs : *Ex verbis tuis justificaberis, et ex verbis tuis condemnaberis* (MATTH., XII, 37).

La profession est donc un engagement d'honneur ou plutôt de stricte justice. Quand la parole est donnée, il faut la tenir, — même quand elle est donnée au Dieu vivant. Nous le verrons plus loin, la profession est aussi un contrat et un double contrat : avec Dieu qui nous donne sa vie en échange de la nôtre, avec notre famille monastique qui nous donne part à tous ses biens surnaturels, moyennant promesse de soumission et de fidélité. Venir dire ensuite, pratiquement, que nos contrats ne tiennent pas, c'est se moquer de Dieu, dit saint Benoît, rappelant un mot de l'Apôtre (GAL., VI, 7) : *Ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem irridet.*

Enfin, la profession est un acte définitif et irrévocable (1). Avons-nous entendu contracter un engagement résiliable? Et puis, cette appartenance de l'âme à Dieu et de Dieu à l'âme qu'implique la profession peut-elle avoir un caractère de précarité et de temporaire? Quand on aime, on ne prévoit pas le jour où l'on cessera d'aimer. Il y en a pour l'éternité. Saint Benoît avait d'ailleurs un motif spécial d'ajouter la remarque : *Sciens... quod ei ex illa die*, etc. Encore une fois, il ne veut pas de ces moines gyrovagues qui vont et viennent à leur gré, ni des sarabaïtes. Et il avertit nettement ceux qui se présentent chez lui des conditions de la vie religieuse qu'on y mène : on ne peut plus sortir, on est stable, on demeure sous le joug d'une Règle (2).

LE CÉRÉMONIAL DE LA PROFESSION. — Après une petite croisade de prières privées et conventuelles (3), on arrive enfin au jour béni de la pro-

(1) Cf. S. BASIL., *Reg. fus.*, XIV. *Constitutiones monasticae*, c. XXII. P. G., XXXI, 1401 sq. — S. JOANN. CHRYSOST., *Adhort.* II *ad Theodorum lapsum.* P. G., XLVII, 309. — S. CAESAR., *Reg. ad mon.*, I.

(2) *Jugo regulae colla submittentes* (*Vita Macarii Romani*, 2. *Vitae Patrum*, I. ROSWEYDE, p. 225).

(3) Les Coutumes de Cluny portaient déjà : *Commendat* (*Abbas*) *fratribus ut in orationibus suis recordentur eorum, et aliquando, si videtur, unum psalmum, post singulas Horas in illo die pro eis cantari* (UDALR., *Consuet. Clun.*, l. II, c. XXVI).

fession, jour unique pour l'âme, avec celui du baptême et celui de l'entrée dans l'éternité. Au chapitre, où le convent s'est rendu après Tierce, le novice se présente pour une dernière pétition et élection (1). *Fili, legem nosti sub qua militare vis, scis ad quid ingrederis... Nunc, ecce coram te vestes primi tui saecularis status; ecce sacrae Religionis indumenta : elige coram Deo et sanctis ejus, quaenam ex iis ambit et desiderat anima tua.* Après le choix des habits monastiques, la procession (2) revient à l'oratoire.

C'est là qu'aura lieu la profession : saint Benoît l'a réglé ainsi, car elle est éminemment une fonction religieuse et liturgique. Elle a lieu au cours de la Messe et au moment de l'Offertoire. N. B. Père ne le dit point, mais tout porte à croire que tel était bien l'usage de son temps. Remarquons qu'il fait placer la charte « sur l'autel » : sans doute avec les offrandes des fidèles, car, au chapitre suivant, il prescrit que la pétition de l'enfant offert par ses parents soit enveloppée, avec sa main et avec l'oblation (des fidèles), dans la nappe de l'autel : *Et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris et sic eum offerant.* Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 interprète ainsi le *cum oblatione* du chapitre LIX. La plus vénérable tradition place la profession pendant le Saint-Sacrifice. Au huitième siècle, saint Théodore de Cantorbéry, dans son Capitulaire, dit que la profession a lieu pendant la Messe que célèbre l'Abbé (3). Même usage à Cluny (4), et en général un peu partout. Les Statuts de Lanfranc laissent au choix de l'Abbé de bénir le moine « avant l'Introït s'il ne célèbre pas la Messe, ou après l'Évangile, qu'il célèbre ou non (5) »; mais on voit bien par ce qui suit que la seconde manière est plus goûtée. Presque partout, en effet, la profession était émise après l'Évangile ou le *Credo*, avant l'Offertoire. Dans son premier Commentaire de la Règle, Pierre Boherius dit cependant que la fonction a lieu *post Offertorium* (6). A Saint-Maur, la profession venait aussi après l'Offertoire.

L'usage de quelques Congrégations modernes est de faire profession en dehors de la Messe; celles qui la font *inter Missam* sont autorisées, par un décret de 1894, à adopter le cérémonial des Jésuites, lequel consiste

(1) Le choix des habits avait lieu aussi à Saint-Maur.

(2) Nous chantons alors ce même psaume CXXV : *In convertendo*, que les cinq premiers moines de Solesmes chantèrent en se rendant de l'église paroissiale au monastère restauré, le 11 juillet 1833.

(3) Selon les anciens canons monastiques, l'Abbé doit célébrer lui-même la Messe, s'il le peut, et recevoir la profession, opérer la « bénédiction » du moine. Dans la langue liturgique, ce n'est pas une « consécration », car les moines ne font pas partie de la hiérarchie ecclésiastique; et, d'après S. DENYS, c'est aux prêtres qu'il appartient de les bénir (*De Hierarch. eccl.*, c. VI).

(4) BERNARD., *Ordo Clun.*, P. I, c. XX.

(5) Cap. III, ap. MARTÈNE, *De antiq. monach. rit.*, l. V, c. IV, col. 646. — Cf. BERNARD., *Ordo Clun.*, P. I, c. XV, XX.

(6) Cf. MARTÈNE, Comment., p. 769.

à émettre ses vœux devant le prêtre tenant la sainte Hostie, immédiatement avant de recevoir la communion (1). Il est permis d'estimer que l'ancien usage est plus profondément symbolique.

Avant de décrire la cérémonie de profession, nous devons rechercher ce qu'elle était avant N. B. Père. Les canonistes, distinguant entre profession *tacite* et profession *expresse*, remarquent que la première a été primitivement seule en usage : elle consistait en des actes équivalant à la profession formelle et ayant la valeur d'un engagement. On peut dire que la prise ou la réception de l'habit monastique, et souvent aussi la tonsure, ont suffi, dans les premiers siècles, pour constituer un religieux ou une moniale ; les ermites faisaient profession plus simplement encore ; ordinairement on faisait en sorte de recevoir l'habit des mains d'un ancien. Parfois même, une moniale illustre le donnait à un homme : c'est ainsi qu'Évagre du Pont le reçut de Mélanie l'Ancienne (2).

La tradition de l'habit religieux chez les moines fut sans doute de bonne heure accompagnée de prières et entourée d'une certaine solennité ; mais nous sommes à son sujet moins bien renseignés que sur la *velatio* et la *consecratio virginum*, dont la liturgie est très ancienne. Saint Pacôme dit seulement qu'après les épreuves préliminaires le candidat sera remis aux frères : *Tunc nudabunt eum vestimentis saecularibus et induent habitu monachorum, tradentque ostiario, ut orationis tempore adducat eum in conspectum omnium fratrum; sedebitque in loco in quo ei praeceptum fuerit* (3). Saint Nil ne fournit qu'une indication par trop sommaire lorsqu'il dit : *Quando igitur monachorum venerandum habitum induisti? Quis Abbas, bona dicens verba, manum apposuit* (4)? Il est difficile de déterminer le cérémonial usité chez saint Basile. Il y avait des témoins. Il y avait des interrogations posées au novice, et une profession *clara et perspicua*. Il y avait sans doute aussi une formule consacrée (5). Quant à la promesse écrite, le plus ancien spécimen que nous en ayons (6) est, paraît-il, l'engagement que fit signer à ses moines Schenoudi d'Atripé, dans la Haute-Thébaïde († 452) (7). Saint Isidore demande lui aussi

(1) Rapprocher cet usage de celui qui se trouve mentionné dans le *Liber ordinum* de la liturgie mozarabe, édité par D. Férotin ; le témoignage est au moins du onzième siècle, mais probablement plus ancien. Il est dit (col. 85-86) qu'après la profession du *conversus* non cénobite, et les prières étant achevées, *datur ei sancta communio;* pour le cénobite, même rituel, sauf que, après la communion, *tota jam explicita missa*, il dépose sa charte et chante le *Suscipe me*.

(2) Pallad., *Hist. Laus.*, c. lxxxvi. Rosweyde, p. 764.

(3) *Reg.*, xlix.

(4) *Epist.*, l. II, *Ep.* XCVI. P. G., LXXIX, 243.

(5) S. Basil., *Reg. fus.*, xii, xiv, xv. *Epist.* CXCIX (P. G., XXXII, 719). *Reg. brev.*, ii.

(6) Dans un sermon attribué à Fauste de Riez (Ve s.) il est fait mention du *chirographum de quo se monachus debitum ex tota fide promiserit implere* (P. L., LVIII, 875).

(7) Le voici, d'après le texte copte et la traduction allemande de Leipoldt (*Schenute von Atripe*, p. 109, 195-196) : « Convention. Chacun s'exprimera ainsi : Je m'engage devant Dieu, en son saint lieu, selon qu'en témoigne la parole que prononce ma

un écrit et Mabillon a cité une formule de ce *pactum* (1). Même usage chez saint Fructueux (septième siècle) (2).

Quoi qu'il en soit des coutumes dont s'est inspiré saint Benoît, et des coïncidences qui existent, par exemple, entre le cérémonial bénédictin et celui que donne saint Denys au chapitre VI de sa *Hiérarchie ecclésiastique*, il est incontestable que N. B. Père a fait ici encore œuvre profondément originale. Il a organisé, il a défini, il a fait de la profession monastique un acte juridique complet et très solennel. Nous reconnaissons là le Romain, le Romain de haute et forte race. Ce fut la disposition commune de tous les peuples, et en particulier des Hébreux, d'entourer les contrats de garanties, d'actes symboliques, de témoins, afin d'en bien déterminer le sens et d'en assurer l'exécution fidèle ; mais nulle part plus qu'à Rome les actes publics et privés n'étaient accompagnés d'un luxe de formes, dont la scrupuleuse observation engageait sous peine de nullité. La nécessité de réagir contre l'inconstance des sarabaïtes et des gyrovagues s'allia à ces dispositions de race pour dicter à N. B. Père son cérémonial (3).

La profession bénédictine est donc surtout un *contrat*, un contrat bilatéral, passé entre le novice d'une part, Dieu et les frères d'autre part : je me donne tout entier et à jamais à Dieu et à l'Ordre monastique, pour que Dieu et l'Ordre monastique m'admettent à leur communion, me mettent en possession de leur vie. C'est une adoption dans la famille de Dieu : celui qui se présente s'appelle *suscipiendus;* il se donne pour être reçu et accueilli : et le fait de la réception le rend fils de la famille.

> Suscipiendus autem, in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua, et conversione morum suorum, et obedientia, coram Deo et Sanctis ejus, ut si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat quem irridet. De qua promissione sua faciat

bouche : je ne veux souiller mon corps d'aucune manière, je ne veux pas voler, je ne veux pas me parjurer, je ne veux pas mentir, je ne veux pas faire le mal en secret. Si je transgresse ce à quoi je me suis engagé, dans ce cas je ne veux pas entrer dans le royaume du ciel ; car je le vois bien, à cause de la convention que j'ai formulée devant lui, Dieu ruinerait mon âme et mon corps dans la géhenne de feu, parce que j'aurais transgressé la convention que j'avais formulée. » (Cf. LADEUZE, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, p. 208, 314 et suiv. Du même : C. R. de l'étude de LEIPOLDT dans la *Revue d'Hist. ecclés.*, t. VII, p. 76 et suiv.)

(1) S. ISIDORI *Reg.*, IV. — MABILLON, *Annales O. S. B.*, l. XII, XLII. T. I, p. 332.

(2) *Reg.*, XXII : voir une formule de ce pacte dans la P. L., LXXXVII, 1127 sq.

(3) D. ROTHENHÄUSLER, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, fait d'ingénieux rapprochements entre les dispositions de ce passage de la Règle et les coutumes juridiques du temps.

petitionem ad nomen Sanctorum quorum reliquiae ibi sunt, et Abbatis praesentis. Quam petitionem manu sua scribat : aut certe, si non scit litteras, alter ab eo rogatus scribat; et ille novitius signum faciat, et manu sua eam super altare ponat. Quam dum posuerit, incipiat ipse novitius mox hunc versum : *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam : et non confundas me ab exspectatione mea.* Quem versum omnis congregatio tertio respondeat, adjungentes « Gloria Patri ». Tunc ipse frater novitius prosternatur singulorum pedibus, ut orent pro eo, et jam ex illa hora in congregatione reputetur.

Un contrat, un acte public tel que la profession exige des témoins. Il y a des témoins au ciel : *coram Deo et Sanctis ejus;* il y en a sur la terre : l'Abbé, les frères, tous les fidèles présents. Rien ne se fera en cachette.

Mais tout d'abord, selon notre usage, le candidat est interrogé solennellement sur ses dispositions vis-à-vis des engagements qu'il va contracter. Les choses se passent de même avant le baptême, avant la consécration épiscopale. *Promittat de stabilitate sua* (1). Il y a eu des examens, des scrutins préliminaires, durant l'année de noviciat : mais il en faut un définitif. Le candidat répond par une série de *Volo* à des questions précises et nettes. Cette promesse orale est aujourd'hui complétée par la lecture de la charte.

Car il y a une charte, ce que saint Benoît appelle la *petitio*, une garantie juridique nouvelle, suppléant à ce que les paroles ont nécessairement de fugitif. N. B. Père veille à ce qu'elle constitue un instrument en bonne et due forme. — Elle est écrite de la main même du candidat. S'il ne sait pas écrire, il devra prier l'un de ses frères de l'écrire en son nom. — Elle est située. L'expression « faire pétition au nom des saints dont les reliques sont dans le monastère » signifie sans doute qu'on prend pour témoins et garants les saints de l'abbaye, ceux qui font plus spécialement partie de la famille monastique, qui sont plus présents, qui sont des protecteurs attitrés. Mais c'est du même coup situer la profession aux yeux de Dieu et des

(1) Peut-être même la *promissio* chez saint Benoît se faisait-elle (comme chez les Grecs : cf. S. Denys, *De Hier. eccl.*, c. vi. — *Eucologe* des Grecs, éd. Goar (1647), p. 469, 477 et suiv.) sous forme d'interrogatoire. Cf. D. Rothenhäusler, *Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti*, p. 3. — L'admonition de notre Cérémonial, *Dominus noster Jesus Christus*, et l'interrogatoire qui suit sont empruntés au rituel ancien de l'Abbé Orderisius du Mont-Cassin (Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. iv, col. 640). Suivent quatre splendides oraisons, qui se trouvent dans le Sacramentaire Grégorien : *Ordo ad faciendum monachum.*

bienheureux, et même aux yeux des hommes ; car, selon la pensée de nos pères, de même qu'il n'y a pas de monastère sans église, il n'y a pas non plus d'église sans reliques : un monastère est le monastère riche de telles et telles reliques. — Elle est datée, datée surtout par le nom de l'Abbé présent, de l'Abbé d'alors, *et Abbatis praesentis;* c'est sous le gouvernement de tel Abbé que cette profession a été émise. — Elle est signée. Le novice y met un signe ou le signe : ce qui indique non pas forcément le nom, la signature, mais peut-être un signe conventionnel quelconque, adopté par chacun pour l'attestation de ses actes privés et que pouvaient tracer les illettrés eux-mêmes. Le « signe » par excellence, très employé jadis comme signature, c'est la croix. On a signé longtemps la charte de profession par une simple croix ; il en est encore ainsi dans la plupart des Congrégations de notre Ordre. Pourtant, il y a dans l'antiquité monastique quelques cas de signatures avec le nom (1). Hildemar dit que le novice doit écrire son nom, ou bien, *si non scit litteras* tracer le signe de la croix en présence des frères (2).

C'est sur l'autel même, sur la pierre où s'offre et s'immole Notre-Seigneur Jésus-Christ, que le novice, même s'il est laïc, signe sa charte de profession. Et saint Benoît veut que, de sa propre main, il l'y dépose. Désormais, la promesse et l'offrande du novice sont choses sacrées. Enfin, pour que la pétition résiste davantage à l'usure du temps, nous l'écrivons sur parchemin, comme tous les actes ecclésiastiques très importants. Selon N. B. Père lui-même, on la conservera aux archives du monastère, et on ne la rendra jamais au moine (3).

Quam dum posuerit, incipiat ipse novitius mox hunc versum : Suscipe me. Après toutes les garanties juridiques dont nous avons parlé, vient une prière destinée à en assurer l'efficacité.

N. B. Père, qui connaissait à fond le Psautier, n'a pas trouvé de formule plus opportune que ce simple verset du psaume CXVIII. Le novice est debout, en face de Dieu. Successivement il s'adresse à chacune des trois Personnes divines. Et le sens général de sa prière, chantée et rendue plus expressive encore par les gestes liturgiques, est sans doute celui d'une affirmation suprême de l'oblation, mais surtout une humble et confiante demande d'acceptation. Après avoir accompli tout ce qui est en son pouvoir, le novice supplie le Seigneur de remplir à son tour les engage-

(1) Cf. HÆFTEN, l. IV, tract. v, disq. VI.

(2) Nos frères convers signent d'une croix. Les pères de chœur (depuis le 15 août 1840) ajoutent leur nom au-dessous de la croix. Afin qu'aucune supercherie ne soit possible et pour que le fait de la profession soit certifié d'une manière irréfragable, nous avons emprunté à Saint-Maur l'usage de faire suivre la formule de profession d'un acte dans lequel l'Abbé atteste ce qui s'est passé.

(3) Alors qu'on remettait à l'affranchi l'acte de vente : Cf. D. ROTHENHÄUSLER, *op. cit.*, p. 16, note 2.

ments qu'entraîne pour lui le contrat. Ces engagements, c'est de recevoir, c'est d'accueillir. Dieu a donné sa parole ; sa fidélité est engagée. Le novice est sûr que Dieu ne se dérobera pas, il ne se défie pas de lui, il ne prend pas de précautions contre lui. Mais, le front dans la poussière, il lui demande qu'il en soit bien ainsi et qu'il daigne le prendre pour fils. Si nous nous dérobons nous-mêmes, le contrat est violé et sans fruit : Dieu est joué, et nous déçus et frustrés. C'est donc, au fond, contre sa propre fragilité que le novice entend se prémunir : *Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam : et non confundas me ab exspectatione mea.* Faites que je sois réellement « donné » et « reçu », vraiment reçu parce que vraiment donné, et que l'un et l'autre nous puissions tenir notre parole. Et mon offrande et la vôtre, tout repose entre vos mains bénies.

Il semble que la réponse de Dieu ne tarde pas. Elle a d'abord pour traduction visible l'accueil des frères, l'incorporation à la société des enfants de Dieu. Cette incorporation se manifeste tout aussitôt après le chant du premier *Suscipe :* car tous les frères le reprennent en chœur ; et ils ne disent point *Suscipe eum*, mais *Suscipe me :* il y a donc déjà union vitale ; et c'est, avec le jeune profès, la communauté entière qui présente l'oblation. Toute la tradition a entendu le *tertio* de la Règle dans le sens d'une triple répétition. Le *Suscipe* collectif se termine, comme l'a voulu saint Benoît, par la louange au Père, au Fils et au Saint-Esprit ; il n'est pas besoin d'insister sur l'à-propos de cette doxologie.

Après des prières conventuelles où sont énumérés les principaux devoirs du profès et sollicitées toutes les grâces qui permettront d'y faire face (1), ont lieu la bénédiction et l'imposition des habits monastiques. La vêture, dont N. B. Père parlera quelques lignes plus bas, s'accomplissait chez lui à l'oratoire, sans doute à la fin de la cérémonie. Les usages ont varié sur ce dernier point ; on l'a rejetée parfois après la Communion. La vêture a toujours été, nous l'avons dit déjà, partie essentielle du cérémonial de profession ; souvent même elle a suffi à elle seule (2). C'est avant la vêture que nous chantons, comme à Saint-Maur et ailleurs, le *Veni Creator :* elle est donc spécialement confiée, par appropriation, à la Personne divine qui unit et qui consomme. C'est la prise de posses-

(1) Remarquer surtout l'oraison *Clementissime*, que D. Guéranger trouvait dans MARTÈNE, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. IV, col. 648-649, et que celui-ci avait empruntée à un ancien rituel d'Aniane. Elle peut remonter à une très haute antiquité ; elle fait partie d'un *Ordo conversorum*, dans le *Liber ordinum* de la liturgie mozarabe publié par D. FÉROTIN (col. 83-85). — La Préface qui suit se trouve (sous forme d'oraison) dans l'*Ordo romanus* d'HITTORP (*De divinis Ecclesiae catholicae officiis*, col. 155).

(2) *Quid petis? Benedictionem habitus mei* (*Cérémonial de la Congrégation anglaise O. S. B.*, Downside, 1908).

sion totale par Dieu (1). Aussi chante-t-on après la vêture l'antienne *Confirma hoc, Deus.*

La vêture est la traduction extérieure de la transformation opérée au dedans : l'homme ancien, l'homme pécheur, a été anéanti ; il a fait place à l'homme nouveau, à celui qui vit de Dieu et pour Dieu : *nova creatura.* C'est la restauration, la réédition et l'achèvement de ce qui s'était fait au baptême ; alors aussi on avait donné au néophyte un vêtement spécial et symbolique. *Rationabiliter dici potest*, remarque saint Thomas, *quod per ingressum religionis, aliquis consequatur remissionem omnium peccatorum... Unde legitur in Vitis Patrum quod eamdem gratiam consequuntur religionem intrantes quam consequuntur baptizati* (2). La tradition est unanime pour envisager la profession comme un « second baptême » ; et chacun aura profit à rechercher les analogies qui existent entre la profession et le baptême quant aux rites et à la doctrine (3).

L'habit monastique signifie l'état d'innocence parfaite et d'enfance spirituelle (4) : *Sint ei operimentum peccatorum suorum*, dit l'une des oraisons de vêture ; il signifie la vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ nous pénétrant, nous enveloppant entièrement : *Quicumque enim in Christo baptizati estis, Christum induistis* (Gal., iii, 27) : c'est surtout la coule qui symbolise cette grâce unique et l'appartenance à la société des parfaits dont on portera désormais les livrées. L'habit est tout ensemble indice de cette appartenance, et procédé, instrument d'isolement du monde, *fortisque armatura ac tuta defensio*, dit encore le rituel. Il symbolise enfin (on le voit mieux dans le cérémonial de la consécration des Vierges) l'ornement et la parure de l'âme épouse ; car la profession peut aussi être envisagée comme une fête nuptiale. Et de même qu'en remettant la robe blanche au baptisé, l'Église l'invitait à la garder sans tache jusqu'au jour des noces éternelles, l'Abbé demande de même pour le jeune profès : *Ad caeleste convivium suavissimi Sponsi, Domini Nostri Jesu Christi, perenniter regnaturus, cum nuptiali veste delectabiliter introduci.*

La tradition monastique veut que le profès garde la coule (et autre-

(1) Nous pouvons noter toutefois que l'insertion du *Veni Creator* à cette place surprend un peu ; et historiquement, c'est un usage relativement récent (cf. pourtant les *Statuts* de Lanfranc : Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. iv, col. 647).

(2) *S. Th.*, IIa IIae, q. clxxxix, a. 3. — On lit dans un Sermon attribué à Fauste de Riez : *Abrenuntianti publica poenitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur ejus delicta quae gessit in saeculo, in quo facturum se justitiam de reliquo promiserit Deo* (P. L., LVIII, 875-876).

(3) Cfr. *Religiosae Professionis valor satisfactorius constanti traditione necnon et intrinsecis praecipuis quibusdam argumentis defensus, auct.* Roberto Collette, o. c. — Sur le « nom nouveau » donné aux profès, voir Hæften, l. IV, tract. viii, disq. ii, iii et iv.

(4) Voir Cassien, *Inst.*, I, iii.

fois il demeurait couvert du capuchon) pendant les jours qui suivent immédiatement ce second baptême : ainsi les nouveaux baptisés conservaient-ils quelque temps leurs vêtements blancs et le bonnet ou le bandeau (1). L'Abbé découvrait la tête au temps marqué ; et toujours comme au baptême, c'était une petite cérémonie liturgique, qui avait lieu d'ordinaire à l'église, après la Messe conventuelle, quelquefois au chapitre.

Le Seigneur a donc « adopté » le profès ; celui-ci appartient désormais à la famille de Dieu. Mais la famille de Dieu, c'est, avec la société des trois Personnes, celle des membres de Notre-Seigneur Jésus-Christ, c'est l'Église. Le baptême nous a faits tous « un » dans le Christ ; la profession, à son tour, nous agrège à la société de ceux qui sont spécialement voués à Dieu, et entre lesquels il y a, comme dans la primitive Église, communauté de biens, de prières, de travaux. Le *Suscipe me* du convent manifestait déjà, nous l'avons dit, cette union ; mais saint Benoît a voulu qu'il y eût un rite formel d'adoption au sein de la famille monastique. Et de même qu'au jour du baptême c'est en devenant enfants de l'Église que les hommes deviennent enfants de Dieu et communient à la vie surnaturelle : de même aussi, le jour de la profession, c'est en devenant enfants du monastère qu'ils participent à la vie surnaturelle parfaite. Lorsque le profès a sollicité la prière de l'Abbé et reçu de lui le baiser paternel, les moines viennent tous embrasser l'élu, qui leur demande, selon le texte même de la sainte Règle, de prier pour lui ; et ils lui répondent un cordial *Proficiat* (2). Tandis qu'à Saint-Maur et partout ailleurs le profès passait dans les stalles pour cette cérémonie, au Mont-Cassin les frères venaient à lui, et c'est à genoux qu'on se donnait la paix, pour bien marquer le respect surnaturel et la sainte tendresse de tous ces consacrés. Tel est aussi notre usage (3).

La profession est achevée. Selon le rite attesté par les plus anciens documents, par exemple chez Paul Diacre et Hildemar, le néophyte se prosterne devant l'autel, « tout enveloppé » dans sa coule, notent des

(1) Cf. Théodore de Cantorbéry, *Poenitent.*, III. P. L., XCIX, 928. — Paul Diacre (Comm. *in cap.* LVIII) y tient beaucoup et parle de huit jours. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 prescrit trois jours seulement (cap. XXXV. Mansi, t. XIV, col. 396).

(2) On trouve les deux formules : *Ora pro me, pater*, et *Proficiat tibi, frater*, dans un rituel manuscrit de Corbie cité par Martène (*De ant. monach. rit.*, l. V, c. IV, col. 654 et 655). — Quant au baiser de paix, dont ne parle pas saint Benoît, il est mentionné dans la *Règle du Maître* (VIIIe s.), dans le Pontifical d'Alet (IXe s. : Martène, *De ant. Eccl. rit.*, l. II, c. II. T. II, col. 454), dans Hildemar, etc.

(3) On chante pendant cette cérémonie le psaume XLVII, antiphoné par son verset *Suscepimus, Deus*, cher à saint Benoît (c. LIII), et le CXXXIIe, le psaume par excellence de la fraternité monastique (lire l'Enarration de S. Augustin sur ce psaume). — Tous deux sont indiqués au Pontifical, encadrant le *Miserere*, pour la bénédiction d'un Abbé non profès.

rituels, comme celui de Saint-Maur. *Mortui estis et vita vestra est abscondita cum Christo in Deo* (Col., III, 3). *Consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem* (Rom., VI, 4). C'est afin de traduire de façon expressive cette idée de mort que la coutume monastique moderne (1) a imaginé d'introduire la cérémonie du drap mortuaire et des cierges allumés. D. Guéranger s'est excusé, dans ses conférences, d'avoir conservé un usage « dont les fidèles tirent quelque édification », mais qu'il reconnaissait un peu trop théâtral et susceptible de faire mal comprendre ce qu'a produit réellement la profession. Il n'y a pas là, en effet, que le cadavre du vieil homme : il y a aussi et surtout un vivant, un renouvelé ; il y a une hostie vivante, « une hostie pure, sainte et immaculée », réunie à celle de l'autel, présentée et acceptée comme elle, enveloppée par le diacre dans un même parfum d'encens.

Et la Messe continue. Immobile et silencieux comme l'Agneau de Dieu, le jeune profès se laisse immoler et consommer mystiquement par le Pontife éternel. Ah ! la douce Messe ! Ah ! la douce communion ! Toute la vie monastique devrait ressembler à cette Messe de la profession. *Supplices te rogamus, omnipotens Deus, jube haec perferri, per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum, in conspectu divinae Majestatis tuae...* Puis c'est le *Pater*, un appel à la Tendresse, à la Beauté, à la Pureté incréée, une demande tranquille et complète. La sainte communion achève l'illumination baptismale : de même le profès doit, conformément à nos plus anciennes coutumes, recevoir le Corps et le Sang du Seigneur ; et, toujours comme les néophytes, il communiera chaque jour de sa période *in albis*.

Enfin le jeune profès est mis officiellement en possession de sa stalle, au chœur. C'est la consécration des droits acquis par la profession ; désormais le moine gardera le rang que celle-ci lui assigne. Sa vraie place est donc maintenant au chœur : c'est pour la Louange qu'il a été choisi et bénit. A la moniale, le Prélat fait même une tradition solennelle du livre de l'office divin. Cependant, notre Cérémonial, d'accord une fois de plus avec la tradition, veut que pendant trois jours le néophyte ne remplisse seul aucune fonction du chœur. Autrefois même, il gardait un complet silence, caché nuit et jour dans sa coule, s'entretenant avec le Seigneur (2).

(1) Par exemple, le rituel de Saint-Maur de 1666. Il faut reconnaître que chez Paul Diacre on chantait sur le profès le *Miserere*, le *De profundis* et, ajoute ce commentateur, *caeteros psalmos qui ad hoc pertinent*. Voir aussi Hildemar, *in h. l.* — Nous chantons les Litanies des saints et elles sont prescrites aussi par les rituels d'autres Congrégations. C'est une imitation de ce qui se fait aux ordinations et lors de la consécration des vierges. Saint Benoît s'était borné à écrire : *ut orent pro eo ;* et il semble que, primitivement, ces prières comprirent quelques psaumes, puis les *litaniae* la *supplicatio litaniae*, c'est-à-dire le *Kyrie eleison* répété, une série de versets et de répons et enfin l'oraison. (Voir Paul Diacre et Hildemar.)

(2) Le Cérémonial actuel de la Congrégation anglaise porte encore que, pendant ces trois jours, les jeunes profès ne peuvent s'entretenir qu'avec leur confesseur.

Res si quas habet, aut eroget prius pauperibus, aut facta solemniter donatione, conferat monasterio, nihil sibi reservans ex omnibus : quippe qui ex illo die nec proprii corporis potestatem se habiturum sciat. Mox ergo in oratorio exuatur rebus propriis quibus vestitus est, et induatur rebus monasterii. Illa autem vestimenta quibus exutus est, reponantur in vestiario conservanda, ut si aliquando, suadente diabolo, consenserit ut egrediatur de monasterio (quod absit), tunc exutus rebus monasterii, projiciatur. Illam tamen petitionem, quam desuper altare Abbas tulit, non recipiat, sed in monasterio reservetur.

Dispositions relatives aux biens. — Que va faire le moine de ses biens, s'il en a? N. B. Père y pourvoit en terminant le chapitre, et ses prescriptions sont l'écho de l'enseignement des anciens (1).

Eroget prius : c'est-à-dire avant la profession, ou bien avant l'imposition des vêtements monastiques dont il sera parlé bientôt. De ses biens présents, de ses biens futurs, le candidat peut et doit disposer librement. Il a le choix entre les bénéficiaires : on ne lui demande que de rendre sa désappropriation complète et définitive, sans se rien réserver ni au dedans ni au dehors, sans s'assurer le bénéfice de petites pensions. Toutes les Règles monastiques ont insisté avec force, nous le savons, sur l'incompatibilité d'une possession quelconque avec la vraie vie religieuse.

Saint Benoît ne dit mot des parents. Il ne semble pas que les anciens fussent très partisans de ces donations à la famille. Saint Césaire, par exemple, s'en explique dans sa deuxième Lettre *ad Caesariam Abba-*

(1) *Qui si susceptus fuerit, non solum de substantia quam intulit, sed etiam nec de seipso ab illa judicabit hora. Nam si aliquid prius erogavit pauperibus, aut veniens in cellulam aliquid intulit fratribus, ipsi tamen non est licitum ut aliquid habeat in sua potestate* (S. Macar., *Reg.*, xxiv). Et S. Césaire : *Vestimenta laïca non ei mutentur nisi antea de facultate sua chartas venditionis suae faciat, sicut Dominus praecepit dicens : Si vis perfectus esse, vade, vende omnia quae habes, da pauperibus. et veni, sequere me. Certe si non vult vendere, donationis chartas, aut parentibus, aut monasterio faciat, dummodo liber sit; et nihil habeat proprium. Si vero pater ejus aut mater vivat et non habet potestatem faciendi : quando illi migraverint, cogatur facere. Quaecumque secum exhibuit Abbati tradat; nihil sibi reservet; et si aliquis de propinquis aliquid transmiserit, offerat Abbati. Si ipsi est necessarium, ipso jubente habeat; si illi necesse non est, in commune redactum cui opus est tribuatur* (*Reg. ad mon.*, i ; cf. *Reg. ad virg.*, iv). — Voir aussi : S. Basil., *Reg. fus.*, viii-ix ; *Reg. contr.*, iv-v. — S. Aug., *Epist.* LXXXIII. P. L., XXXIII, 291 sq. — Cass., *Inst.*, IV, iii-vi.

tissam (1). La profession monastique consacre au Seigneur l'homme tout entier ; ses biens font, en quelque sorte, partie de lui : le meilleur usage qu'en puisse faire le candidat est donc de les offrir tous à Dieu dans la personne de ses pauvres. C'est le conseil formel du Seigneur : *Vende... et da pauperibus;* et c'est ce à quoi songe d'abord saint Benoît : *aut eroget prius pauperibus.* Évidemment, si les parents sont dans le besoin, c'est par eux que devront commencer les largesses. Il est légitime aussi de songer au monastère : le monastère est de notre parenté, le monastère est pauvre. Aussi N. B. Père, sans prétendre qu'il faille rien réclamer du candidat ou de sa famille, sans négliger d'insinuer ici et au chapitre suivant qu'il faut se comporter en tout ceci avec beaucoup de mesure, est-il moins sévère que Cassien et saint Basile : le premier veut que l'on n'accepte rien du novice, l'autre ne parle que de donation faite aux pauvres et déconseille de rien accepter des parents (2).

La tradition monastique s'est conformée à la pensée de N. B. Père et à sa réserve. Il est curieux d'entendre le petit dialogue qui s'engageait, chez Paul Diacre et chez Hildemar, entre l'Abbé et le novice (3). Dans l'usage actuel, une pension durant le noviciat est permise, mais nullement exigée. On peut n'apporter que sa « bonne volonté », comme dit le fondateur de Cluny. La dot des moniales est souvent condition *sine qua non* de la subsistance du monastère, et cet usage est approuvé par le Saint-Siège. Mais l'Église, tout en reconnaissant aux monastères le droit d'agréer les donations de ceux qui vont faire profession, a toujours pris soin de prévenir toutes manœuvres et conventions simoniaques. Le concile de Trente (4) détermine l'époque où le novice doit disposer de ses biens : c'est deux mois seulement avant la profession, — deux mois, aujourd'hui, avant la profession solennelle.

La donation prescrite par saint Benoît semblerait, d'après la Règle, avoir lieu au cours même de la cérémonie de profession. Mais le texte peut s'entendre autrement. Il n'est pas impossible d'ailleurs que, toutes choses ayant été réglées d'avance, on affirmât solennellement, au cours de la profession, vouloir disposer de ses biens de telle et telle manière ; peut-être faut-il entendre ainsi un passage de la *Règle du Maître* (5).

(1) P. L., LXVII, 1133.

(2) *Reg. fus.*, IX ; *Reg. brev.*, CCCIV. — CASS., *Inst.*, IV, IV.

(3) L'Abbé ayant rappelé au novice le *Vende omnia tua : Si ille dixerit : quia in hoc monasterio volo tribuere; tunc dicat illi Abba : Frater, Deo adjuvante, nobis non est necessaria tua res; eo quod nostra indigentia habemus unde suppleatur. Sunt enim alii pauperiores nobis, aut etiam monasteria, vel certe parentes tui forte plus sunt pauperes quam nos, et ideo melius est ut pro mercede illis tribuas qui plus indigent quam nobis. Si autem ille dixerit : quia volo pro mercede animae meae magis in hoc monasterio tribuere quam alteri dare; tunc donare debet rem suam aut pauperibus aut in monasterium* (PAULI DIAC. Comm. *in cap.* LVIII).

(4) Sess. XXV, *De Regularibus et monialibus*, c. XVI.

(5) Cap. LXXXIX.

Saint Benoît demande que, s'il s'agit de donation au monastère, elle se fasse dans les formes juridiques reçues, afin qu'il conste clairement de l'intention du donateur, afin que l'appui de la loi soit assuré, afin qu'on puisse défendre le monastère contre les évictions et les procès. Le Maître veut que l'acte de donation, dressé lors de l'entrée du candidat, soit contresigné par les religieux témoins, l'évêque, le prêtre, le diacre, les clercs du lieu, et déposé sur l'autel (1). D. Martène a établi que ce fait de placer sur l'autel les chartes de donation n'est pas un cas isolé (2); il nous reste quelques-unes des formules employées (3). *Nihil sibi reservans...* : saint Benoît s'était déjà exprimé à peu près dans les mêmes termes au chapitre XXXIII, et nous avons alors expliqué sa pensée.

Mox ergo... Afin de réaliser complètement et de traduire à l'extérieur cette incapacité foncière, le nouveau profès est dépouillé, dans l'oratoire même, de ses vêtements séculiers et revêtu de ceux du monastère. Par conséquent, le noviciat se faisait bien, au temps de saint Benoît, sous l'habit séculier, comme nous l'avons noté plus haut. Saint Benoît utilise ici encore des textes de saint Pacôme et de Cassien (4); comme eux, il veut que les vêtements du siècle soient déposés au vestiaire. Sans doute ils ne demeureront pas en réserve indéfiniment, car, en cas de désertion, on pouvait aisément leur trouver un équivalent.

Ces sorties du monastère, en dépit du vœu de stabilité, se produisaient alors assez souvent pour que saint Benoît ait songé à déterminer combien de fois on consentirait à recevoir celui qui est sorti ou qui a été rejeté par sa faute (chap. XXIX). Pour certaines natures violentes, la tentation était assez forte pour qu'on prît contre elles des précautions utiles. Il n'est pas rare de rencontrer dans les anciens rituels de profession la demande que les candidats adressent à l'Abbé de les verrouiller soli-

(1) Cap. LXXXVII, LXXXIX. Lorsque le frère dépose son acte sur l'autel, il doit dire : *Ecce, Domine, cum anima mea et paupertate mea, quidquid mihi donasti tibi reconsigno et offero, et ibi volo ut sint res meae ubi fuerit cor meum et anima mea ; sub potestate tamen monasterii et Abbatis, quem mihi, Domine, in vice tua timendum praeponis..., unde quia per eum nobis tu omnia necessaria cogitas, ideo nihil nos oportet peculiare habere, quia tu nobis de omnibus es idoneus et in omnibus sufficis solus; ut jam nobis vivere et spes Christus sit et mori lucrum.*

(2) Comment. *in h. l.*

(3) Par exemple, celle que cite DE ROZIÈRE dans son *Recueil général des formules usitées dans l'Empire des Francs du Ve au Xe siècle* (Ie P., no CXCIII).

(4) *Tunc nudabunt eum vestimentis saecularibus et induent habitu monachorum... Vestimenta autem quae secum detulerat, accipient qui huic rei praepositi sunt, et inferent in repositorium et erunt in potestate principis monasterii* (S. PACH., *Reg.*, XLIX). — *In concilio fratrum productus in medium exuatur propriis, ac per manus Abbatis induatur monasterii vestimentis... Illa vero quae deposuit vestimenta oeconomo consignata tamdiu reservantur donec profectus et conversationis ejus ac tolerantiae virtutem... evidenter agnoscant. Et siquidem posse eum inibi durare tempore procedente perspexerint..., indigentibus eadem largiuntur. Sin vero..., exuentes eum monasterii quibus indutus fuerat vestimentis et revestitum antiquis quae fuerant sequestrata depellunt... Deposita monasterii veste pellatur* (CASS., *Inst.*, IV, V-VI).

dement le jour où le diable les solliciterait à quitter le monastère, ou de les ramener de force s'ils ont déserté. L'Abbé avait à sa disposition un code pénal et des prisons. Mais N. B. Père n'a point prescrit de contrainte ni de coercition contre le fugitif ; pourtant, il ne lui laisse pas emporter, on ne sait où, le vêtement de la sainte profession ; le fuyard n'y a plus droit ; le porter dans le siècle ferait scandale ; et saint Benoît veut éviter aussi qu'il se prévale de son habit, comme les gyrovagues, pour être accueilli dans un autre monastère. Le Droit canon a fixé la discipline relative aux expulsés et aux sécularisés ; il a conservé la règle monastique qui leur interdit le port de l'habit religieux.

On rend donc, dit saint Benoît, la vieille dépouille séculière : mais on ne rendra jamais cette chose que le déserteur voudrait peut-être emporter ou lacérer : sa charte, sa charte recueillie par l'Abbé sur l'autel du Seigneur, et qui témoignera éternellement en faveur des droits de Dieu, contre le violateur du contrat.

CHAPITRE LIX

DE L'OBLATION DES FILS DE NOBLES OU DE PAUVRES

Le chapitre précédent décrivait la réception des adultes ; celui-ci nous parle de la réception des enfants. Il ne s'agit point des enfants accueillis dans le monastère comme *alumni* temporaires, à dessein d'y faire leur éducation, mais bien des enfants donnés pour jamais et consacrés à la vie religieuse. Ces dispositions de la Règle n'ont plus aujourd'hui d'application, la discipline ancienne ayant été modifiée, et le concile de Trente n'admettant plus comme valides les professions émises avant seize ans accomplis. Mais il importe, pour apprécier sainement la question de fait et la question de droit, la question historique et la question doctrinale, de ne se point laisser décevoir par les préjugés que créent la législation actuelle et surtout la diminution du sens religieux (1).

L'usage, pour les parents, de consacrer leurs enfants à Dieu remonte très haut dans l'histoire de l'Ancien Testament. Sans parler de l'oblation extraordinaire d'Abraham, ni même du vœu de Jephté (Jud., xi), on sait comment le petit Samuel fut présenté au Temple et consacré par Anne, sa mère (I Reg., i) ; ce fut aussi l'histoire de saint Jean-Baptiste et celle de Notre-Dame. Et même, d'une façon générale, c'était une loi chez les Juifs que le premier-né appartînt au Seigneur, à moins qu'il ne fût « racheté » par ses parents. D'autre part, les droits du père de famille étaient quasi souverains dans la société antique. L'apôtre saint Paul expose tranquillement les droits que possède le père à marier sa fille, s'il le veut, ou bien à la consacrer au Seigneur : *Nam qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis, et hoc judicavit in corde suo servare virginem suam, bene facit* (I Cor., vii, 37). Vouer sa fille à la virginité ne semble pas à l'Apôtre constituer un attentat à la vraie liberté individuelle ; c'est un esclavage que ne pouvait redouter beaucoup celui qui osait conseiller aux esclaves chrétiens de demeurer dans leur état, qu'au lieu de rechercher l'affranchis-

(1) Lire, avec les divers Commentaires, Ménard, *Concord. Regul., in h. l.* — Hæften, l. IV, tract. i. — Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. IV, P. II, Praef., 199 ; Saec. VI, P. I, Praef., 36. *Vetera Analecta*, p. 155-158. — Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, P. I, l. III, chap. lvi-lix.

sement il fallait plutôt servir avec conscience et avec cœur : *Servus vocatus es? non sit tibi curae; sed et si potes fieri liber, magis utere* (I Cor., vii, 21). *Servi, obedite dominis carnalibus cum timore et tremore, in simplicitate cordis vestri, sicut Christo,... cum bona voluntate servientes, sicut Domino et non hominibus* (Ephes., vi, 5, 7).

Il semblait tout naturel aux premiers chrétiens d'offrir leurs enfants aux monastères. C'est un usage « qu'on trouve un peu partout en Égypte, en Thébaïde, en Palestine, en Syrie et en Asie Mineure », dit l'auteur des *Moines d'Orient*, qui cite plusieurs témoignages intéressants (1). Sans doute il y eut parfois des abus et des inconvénients dans ces professions précoces, car saint Basile, tout en maintenant le principe de l'admission des enfants, exige qu'on ne leur fasse émettre profession qu'à l'âge où ils pourront agir en toute connaissance et liberté (2). Saint Benoît, qui s'est inspiré pour plus d'un point de cette page célèbre sur l'accueil et l'éducation des enfants, n'a pas néanmoins accepté tout en bloc ; et spécialement il n'a pas cru devoir adopter la réserve de saint Basile au sujet de l'âge de la profession ni s'écarter de la coutume occidentale.

En Occident, en effet, et bien avant N. B. Père, des parents engageaient leurs petits enfants dans une vie religieuse perpétuelle. Un passage d'une lettre de saint Augustin, cité par Thomassin (3) en faveur d'une discipline analogue à celle de saint Basile, ne nous paraît pas bien concluant. Rien ne prouve non plus que les petites oblates dont parle saint Jérôme dans les lettres citées par le même auteur, ne fussent pas consacrées à jamais : *Adhuc infantiae involuta pannis*, est-il dit d'Asella, *et vix annum decimum aetatis excedens, honore futurae beatitudinis consecrata est.* Saint Césaire permet aux moniales d'accueillir des filles à partir de six ou sept ans ; et il est à noter qu'il ne s'agit pas seulement d'enfants destinées à recevoir au monastère une bonne éducation (4). Saint Grégoire de Tours parle de ces oblations et de celles des esclaves par leurs maîtres, comme d'un vieil et commun usage (5). Le Ve concile d'Orléans (549) (6) reconnaît que les filles entrent dans la vie religieuse, ou bien *propria voluntate*, ou bien offertes par leurs parents ; et le Ier concile de Mâcon (583) excommunie les oblates qui abandonneraient le monastère (7). Les enfants voués à la cléricature étaient mis

(1) Chap. v, p. 121.
(2) *Reg. fus.*, xv. Cf. *Reg. contr.*, vii.
(3) *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, P. I, l. III, chap. lvi, n° xii.
(4) *Reg. ad virg.*, v.
(5) *In gloria martyrum*, 75. M. G. H. : *Script. rer. merov.*, t. I, p. 538. *In gloria confessorum*, 22. M. G. H. : *ibid.*, p. 762. *De virtutibus S. Martini*, ii, 4. M. G. H. : *ibid.*, p. 610-611.
(6) Can. xix. Mansi, t. IX, col. 133.
(7) Can. xii. Mansi, t. IX, col. 934.

en demeure, en temps voulu, soit de faire vœu de continence, ce qui leur permettait d'avancer aux Ordres sacrés, soit de prendre femme, ce qui les maintenait dans les Ordres inférieurs (1). Voyons maintenant le texte de la sainte Règle.

De filiis nobilium vel pauperum qui offeruntur. — Si quis forte de nobilibus offert filium suum Deo in monasterio, si ipse puer minori aetate est, parentes ejus faciant petitionem quam supra diximus. Et cum oblatione ipsam petitionem et manum pueri involvant in palla altaris, et sic eum offerant.

Les nobles dont parle ici N. B. Père, ce sont les riches : il s'est exprimé selon le langage courant ; encore que bien des nobles par naissance soient pauvres, note Hildemar, et des roturiers fortunés. Peut-être saint Benoît songeait-il, en écrivant ces lignes, à la démarche d'Eutychius, le père de saint Maur, et de Tertullus, le père de saint Placide (2).

Saint Benoît suppose que l'enfant est trop petit pour écrire lui-même sa pétition, c'est-à-dire sa charte. Dans les Coutumes, cette estimation de l'âge oscille entre dix et quatorze ans. C'est aux parents (c'est-à-dire, selon les commentateurs et selon l'usage, au père et à la mère, à la mère, si le père est mort, parfois à d'autres parents ou au tuteur) (3), — c'est aux parents qu'il appartient de promettre pour leur fils stabilité, conversion des mœurs et obéissance ; c'est à eux que revient le soin de rédiger la pétition *quam supra diximus :* et ces seuls mots suffiraient pour établir qu'il s'agit d'une vraie profession, d'une profession aussi sérieuse que celle des adultes, et formulée à peu près dans les mêmes termes (4).

La charte est posée sur l'autel avec l'offrande, c'est-à-dire avec le pain et le vin offerts pour le sacrifice, et dont l'enfant lui-même ou ses parents présentaient leur part. Nous sommes donc ici encore à l'oratoire et à la Messe. L'offrande, la pétition et la main de l'enfant sont enveloppées dans la « nappe de l'autel ». S'agit-il de ce que nous appelons aujourd'hui le corporal, lequel, beaucoup plus ample autrefois, était probablement l'unique nappe de l'autel? Ou bien s'agit-il, selon l'explication de

(1) *Concil.* III. *Carthag.* (397), can. XIX. Mansi, t. III, col. 883. — *Tolet.* II (527), can. I. Mansi, t. VIII, col. 785. — *Vasense* III (529), can. I. Mansi, t. VIII, col. 726.
(2) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. III.
(3) Cf. Martène, Comment. *in h. l.*, p. 784.
(4) On trouvera des types de ces pétitions (postérieurs à saint Benoît) dans Mabillon, *Vetera Analecta*, p. 155-158 ; Martène, Comment. *in h. l.*, p. 785 ; L. Delisle, *Littérature latine et histoire du moyen âge*, p. 9-16 ; etc.

Paul Diacre, du voile qui enveloppait l'offrande (1)? Comme le remarque N. B. Père à la fin du chapitre, il doit y avoir des témoins ; et on trouve leurs nombreuses signatures au bas des chartes qui nous ont été conservées. La même recommandation était faite par saint Basile (2).

> De rebus autem suis, aut in praesenti petitione promittant sub jurejurando, quia numquam per se, numquam per suspectam personam, nec quolibet modo ei aliquando aliquid dent, aut tribuant occasionem habendi. Vel certe, si hoc facere noluerint, et aliquid offerre voluerint in eleemosynam monasterio pro mercede sua, faciant ex rebus quas dare volunt monasterio donationem, reservato sibi (si ita voluerint) usufructuario. Atque ita omnia obstruantur, ut nulla suspicio remaneat puero, per quam deceptus perire possit (quod absit), quod experimento didicimus.

Comme au chapitre LVIII, après les dispositions relatives à la personne, viennent les dispositions relatives aux biens. L'enfant est devenu moine ; sa profession est définitive et non simplement provisoire, non fictive ou dans le seul désir des parents. L'enfant est pauvre, absolument pauvre, et pour toujours. Il importe donc de régler la question, non pas de ses biens présents, — il est trop petit pour en posséder, — mais des biens qui ont chance de lui venir un jour de sa famille. Il faut combiner les choses de telle sorte, dit avec énergie saint Benoît, que toute issue vers le monde, à l'occasion de ces biens, lui soit fermée ; il faut fermer tout accès à la pensée que ces biens pourraient lui échoir s'il retournait dans le siècle. Si l'oblat pouvait un jour se croire propriétaire à un titre quelconque, il courrait risque d'être déçu par ce mirage et de glisser jusqu'à l'apostasie et la perdition (3). A Dieu ne plaise ! s'écrie N. B. Père ; mais nous avons appris par expérience que de tels malheurs arrivent (4).

(1) Comment. *in h. l.*

(2) *Oportet infantes voluntate et consensu parentum, immo ab ipsis parentibus oblatos, sub testimonio plurimorum suscipi; ut omnis occasio maledicti gratia excludatur hominum pessimorum* (*Reg. contr.*, VII).

(3) CASSIEN disait du moine qui aurait conservé quelque ressource dans le monde : *Sed ubi primum exorta fuerit qualibet occasione commotio, fiducia stipis illius animatum, continuo de monasterio velut funda rotante fugiturum* (*Inst.*, IV, III).

(4) *Quod omnimodis observari debere, multis sunt experimentis frequenter edocti,*

Les infractions à la loi de pauvreté constituent un danger pour tous les moines ; mais les conditions mêmes dans lesquelles l'enfant est voué à la pauvreté exigent que la question pécunaire soit réglée avec une prévoyance spéciale. Les parents s'engagent sous serment, et par une formule qui fait corps avec la pétition susdite, à ne jamais rien donner par eux-mêmes, jamais par personne interposée, d'aucune façon et quoi que ce soit, enfin à ne fournir à l'enfant aucune occasion de posséder : toutes les hypothèses sont épuisées ; N. B. Père s'exprime en juriste.

C'est déshériter purement et simplement l'enfant ; telle est la première ligne de conduite que saint Benoît propose aux parents. Il en suggère une autre, mais très discrètement, comme au chapitre précédent pour les adultes. S'ils ne veulent pas, dit-il, agir ainsi, c'est-à-dire jurer que leur fils n'aura jamais part à leur fortune, qu'ils joignent dès maintenant à son oblation quelques biens qui seront comme sa part d'héritage ; de même que l'adulte s'offre, s'il lui plaît, avec ses biens, l'enfant est donné avec ce dont les parents consentent à se dessaisir. Mais ce n'est réellement qu'une aumône offerte au monastère : *pro mercede sua*, en échange de ce que le monastère fait pour leur fils ; ou bien, selon l'interprétation de Paul Diacre et de beaucoup d'autres : *pro mercede animae suae*, pour le salut et le rachat de leur âme. On aura soin d'établir un acte de donation en bonne et due forme ; et les parents se réserveront, s'ils le veulent, l'usufruit des biens abandonnés. Nous avons observé déjà que saint Benoît, saint Basile et Cassien redoutaient ces dons faits au monastère.

> Similiter autem et pauperiores faciant. Qui vero ex toto nihil habent, simpliciter petitionem faciant, et cum oblatione offerant filium suum coram testibus.

Saint Benoît range les parents des oblats, au point de vue de la fortune, dans trois classes : les nobles ou les riches, ceux qui ont moins de ressources, ceux qui ne possèdent rien. Les *pauperiores* observeront les mêmes prescriptions que les riches. Quant aux pauvres gens, dont les fils sont reçus eux aussi avec empressement et affection, ils devront simplement écrire ou faire écrire la charte, et présenter leur enfant avec l'offrande du pain et du vin, devant témoins (1).

remarquait aussi CASSIEN. mais à propos des désagréments que peut susciter au monastère l'acceptation des biens du candidat (*Inst.*, IV, IV).

(1) Nous savons par le chapitre II que la profession religieuse n'était point interdite aux esclaves. On exigeait sans doute le consentement préalable du maître, ou l'affranchissement, comme le prescrit le concile de Chalcédoine (451) (can. IV. MANSI, t. VII, col. 374). Voir aussi la Lettre de GÉLASE aux évêques de Lucanie (c. XIV. MANSI,

Après N. B. Père, la même ligne de conduite est suivie relativement aux oblats. En Occident, saint Isidore, le Maître et d'autres les admettent (1). Des conciles légifèrent à leur sujet. Le IVe de Tolède par exemple, en 633, décrète : *Monachum aut paterna devotio aut propria professio facit; quidquid horum fuerit alligatum, tenebit. Proinde his ad mundum reverti intercludimus aditum et omnem ad saeculum interdicimus regressum* (2). Saint Grégoire II (715-731), dans une lettre à saint Boniface, déclare que l'oblat n'a plus la liberté de se marier (3). S'il y eut, au début du neuvième siècle, une tendance à se rapprocher de la discipline orientale, c'est que des abus s'étaient glissés dans l'usage de l'oblature : certaines familles y trouvaient un procédé commode pour se débarrasser honnêtement d'enfants malingres, boiteux, chétifs, pour caser des cadets sans espoir de situation mondaine. Le relâchement s'introduisait par là dans les monastères. Sans interdire aux parents d'offrir les enfants non infirmes, des conciles (par exemple celui d'Aix-la-Chapelle de 817) (4) décrétaient que les oblats confirmeraient leur profession par un acte personnel, lorsqu'ils seraient en âge de l'accomplir. Mais il s'en faut que ces décisions aient été observées partout. Le concile de Worms de 868 (5) oblige encore les oblats à demeurer toujours au monastère; et dans la seconde moitié du neuvième siècle on constate que l'ancien usage a repris le dessus.

A Cluny, les oblats étaient nombreux, et les Coutumes fournissent à leur sujet de jolis détails. On les traitait comme de vrais religieux; et s'il était de règle qu'à leur quinzième année ils lussent leur charte et fussent bénits avec tout le cérémonial de la profession des adultes, cela ne prouve aucunement qu'on ne considérât point leur engagement comme irrévocable dès la première heure. C'est même précisément parce qu'ils étaient regardés comme profès qu'on ne leur donnait pas de nouveau la coule à quinze ans. On trouve les mêmes usages à Farfa, au Bec et ailleurs (6). La preuve que Cluny entendait bien l'oblature comme créant un lien sérieux et définitif entre l'enfant et le monastère, c'est que Cluny ne se résigna point à laisser le parent de saint Bernard, Robert,

t. VIII, col. 41). — S. Basile (*Reg. fus.*, xi). Les maîtres offraient parfois leurs esclaves à Dieu; quelquefois aussi le maître entrant en religion était suivi de ses esclaves (S. Greg. Turon., *In gloria confessorum*, 22. M. G. H. : *Script. rer. merov.*, t. I, p. 762 *De virtutibus S. Martini*, ii, 4. M. G. H. : *ibid.*, p. 610-611. *Histor. Franc.*, x, 29. M. G. H. : *ibid.*, p. 440-442. — *Vita S. Romarici*, 4 : Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. II, p. 400).

(1) S. Aurélien (*Reg. ad mon.*, xlvii) demande une charte *quando aetate probati fuerint.*

(2) Cap. xlix. Mansi, t. X, col. 631.

(3) *Ep.* XIV *ad Bonifacium episc.*, 7. P. L., LXXXIX, 525.

(4) Cap. xxxvi. Mansi, t. XIV, col. 396.

(5) Can. xxii. Mansi, t. XV, col. 873.

(6) Cf. Martène, *De ant. monach. rit.*, l. V, c. v, col. 659 sq.

passer à Clairvaux. L'incident est bien connu. On sait qu'il fournit l'occasion de la lettre véhémente placée en tête de la correspondance de saint Bernard, et que le Pape, interrogé, donna raison aux moines noirs. Au fond, saint Bernard ne contestait pas que l'enfant appartînt au Seigneur et à la vie monastique ; mais dans cette affaire, comme dans un cas analogue traité au cours d'une autre lettre (1), il soutenait que l'oblat, devenu grand, pouvait passer librement à la famille religieuse de son choix ; surtout, ajoutait-il, lorsqu'elle était plus fervente et de plus stricte observance. Il est probable que Cluny goûta médiocrement l'argumentation du saint Docteur (2).

Une fois contestés les effets profonds et juridiques de la profession des oblats, il ne restait plus qu'un pas à faire pour les laisser rentrer à leur gré dans le siècle. Sans doute, Clément III ratifia le décret du IVe concile de Tolède ; mais son successeur, Célestin III, reconnut aux oblats la triste liberté de revenir dans le monde ; et cette discipline prévalut peu à peu sur l'ancienne, — ce qui ne prouve aucunement que l'ancienne fût abusive, exorbitante, qu'elle vînt d'une fausse interprétation de la sainte Règle, mais simplement, comme on l'a dit, « que la foi des peuples se faisait moins jeune ».

C'est avec une âme antique qu'il faut apprécier des usages antiques ; c'est avec une âme chrétienne qu'il faut apprécier des dispositions chrétiennes. Rappelons-nous d'abord que l'idée de la toute-puissance paternelle, la notion de la *patria potestas* a certainement influé sur l'oblature. Mais c'est du paganisme?... Alors, comment se fait-il que l'Ancien et le Nouveau Testament reconnaissent en partie cette discipline et que l'Église l'ait autorisée et adoptée durant tant de siècles? Il faut bien remarquer que les anathèmes dirigés contre l'oblature se fondent sur une majeure qui aurait grand besoin d'être fortement démontrée et qui ne le sera pas de sitôt, celle-ci : l'homme n'est soumis qu'aux seules lois dont il a librement accepté l'obligation et le fardeau. Nous sommes des créatures, sans l'avoir voulu, des Français, sans l'avoir voulu, des hommes du vingtième siècle, sans l'avoir autrement désiré ; nous sommes devenus chrétiens et nous avons été compromis dans la direction de Dieu, sans qu'on nous ait demandé notre avis (3). L'homme qui réfléchit reconnaît vite qu'il est un être dont Dieu dispose à son gré, dont Dieu dispose

(1) *Epist.* CCCLXXXII. P. L., CLXXXII, 585 sq.

(2) *Epist.* I. P. L., CLXXXII, 67 sq. ; *Epist.* CCCLXXXII. P. L., *ibid.*, 585-586 : *Videat prudentia vestra quid habeat plus vigoris et rationis, utrum illud quod factum est de ipso per alium ipso nesciente, an illud quod sciens et prudens de se ipso fecit... Ego autem dico, quod votum parentum integrum manet, et oblatio eorum non est exinanita, sed cumulata. Nam et idem offertur quod prius oblatum est; et eidem offertur cui prius oblatum est; et quod prius a solis parentibus oblatum fuerat, nunc offertur a filio.*

(3) Sur cette comparaison entre le baptême des enfants et l'oblature, lire THOMASSIN, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, P. I, l. III, chap. VI, T. I, col. 1762-1763.

lui-même, directement ou par des intermédiaires, mais toujours en maître.

Au fond, l'inquiétude rétrospective qu'inspire l'oblature ne viendrait-elle pas aussi d'une méprise trop répandue sur le vrai caractère de la liberté? La faculté de choisir le mal ou un moindre bien, l'indépendance de la personne vis-à-vis du bien ou du mal, l'individualisme étroit et jaloux, tout cela n'est qu'une diminution de la liberté. La véritable liberté consiste dans l'appartenance profonde, dans l'adhésion connue et aimée au bien et à Dieu. Si l'on ne se place pas à ce point de vue, on ne comprend guère l'éducation, qui a précisément pour but de créer en nous le préjugé du bien avant même que nous sachions ce qu'il est. Et ceux qui veulent que tout Français appartienne à l'État plus qu'à la famille, et qu'il soit voué à la formation de l'Université sous peine de déchéance, ne font que retourner à leur usage le procédé qu'ils reprochent à l'Église.

Lorsque le sénateur Tertullus offrait à saint Benoît son petit Placide, il ne pensait point faire acte de tyrannie ; il croyait assurer ainsi la sécurité et la vie éternelle de son fils ; et il se persuadait que ni l'enfant, ni Dieu, ne lui reprocheraient un jour sa décision. De fait, la plupart des enfants ainsi offerts adhéraient joyeusement, plus tard, à la profession émise en leur nom. Ceux qui eussent volontiers repris le chemin du monde, sont-ils beaucoup à plaindre d'avoir été contraints de demeurer chez Dieu? Et au lieu de se laisser hypnotiser par les abus et les défections inévitables qu'a occasionnés l'oblature, ne faut-il pas plutôt bénir une institution qui a donné des fruits tels que saint Maur et saint Placide, saint Bède le Vénérable, sainte Gertrude et tant d'autres? Nous n'avons donc pas à rougir de ce chapitre LIX. S'il nous eût été appliqué à nous-mêmes, nous n'aurions connu que Dieu, nous n'aurions d'autres souvenirs que lui, nous n'aurions rien à désapprendre : où serait le malheur (1)?

(1) C'est à ce chapitre que l'on pourrait rattacher la question des « oblats adultes » : oblats de l'intérieur, qui se donnent au monastère pour y vivre de la vie des moines et sous une règle, avec sans un habit religieux ; oblats de l'extérieur, qui sont comme la frange du vêtement monastique. Ce n'est pas à proprement parler un tiers-ordre ; les oblats appartiennent, comme les moines, au monastère de leur profession.

Nous avons dit, en parlant des frères convers, que leur histoire est étroitement liée, dans ses origines, à celle des oblats ; de même, l'histoire des « reclus ».

C'est ici encore qu'on pourrait parler des « Écoles monastiques », se divisant, elles aussi, en écoles intérieures et écoles extérieures. Cf. Léon Maitre, *les Ecoles épiscopales et monastiques de l'Occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, 768-1180. — Clerval, *les Ecoles de Chartres au moyen âge*. — Porée, *Histoire de l'Abbaye du Bec*, t. I, chap. III, IV, VII, XV.

CHAPITRE LX

DES PRÊTRES QUI VOUDRAIENT SE FIXER DANS LE MONASTÈRE

De sacerdotibus qui voluerint in monasterio habitare. — Si quis de ordine sacerdotum in monasterio se suscipi rogaverit, non quidem ei citius assentiatur : tamen si omnino perstiterit in hac petitione, sciat se omnem Regulae disciplinam servaturum, nec aliquid ei relaxabitur, ut sit sicut scriptum est : *Amice, ad quid venisti?*

Primitivement, les moines appartenaient, nous l'avons remarqué déjà, à l'ordre laïc. Il y avait pourtant quelques prêtres et quelques clercs dans chaque monastère ; et N. B. Père leur consacrera tout le chapitre LXII, qui complète les enseignements de celui-ci. Bien loin de s'exclure l'un l'autre, les deux ordres peuvent se coordonner harmonieusement, les deux vies se combiner ; des moines entrent dans la cléricature, et des clercs embrassent la vie monastique ; cette alliance des deux états honore la religion et sanctifie le sacerdoce : ... *Monachis et clericis, quorum et sacerdotium proposito et propositum ornatur sacerdotio* (1). Il ne s'agit pour l'instant que de prévoir l'accueil qu'on doit faire à ceux de l'ordre sacerdotal : évêques, prêtres, diacres (2), et à ceux du clergé inférieur (N. B. Père distingue les deux catégories de clercs, dans ce chapitre comme à la fin du suivant), lorsqu'ils demandent à être agrégés au monastère.

La vie monastique est distincte de la vie sacerdotale par son but, par son programme, par ses grâces. Nous ne contesterons aucunement que le prêtre séculier doive travailler à sa perfection : ne lui a-t-on pas dit, en lui conférant la dignité sacerdotale : *Agnosce quod agis, imitare quod tractas?* Et, pour attester que la perfection réalisée n'est pas un mono-

(1) S. Hieron., *Epist.* LII *ad Nepot.*, 5. P. L., XXII, 532.
(2) On peut considérer les diacres comme faisant partie de cet ordre (Hildemar, *in h. l.*).

pole des cloîtres, qu'il nous suffise de rappeler ici l'exemple du saint curé d'Ars. Nous n'instituerons pas davantage la comparaison fameuse, et souvent mal comprise, entre l'état de perfection acquise, celui des évêques, — et l'état de perfection à acquérir, celui des religieux. Nous ne songeons pas plus à établir des parallèles entre les personnes. Nous parlons doctrine. Or il est certain que la vie religieuse est la vie parfaite organisée, assurée par la pratique des conseils et des vœux, et que le prêtre lui-même y entre sans déchoir. Il est incontestable aussi que l'Église est soucieuse de maintenir et de sauvegarder le droit sacré qu'ont tous ses clercs d'entrer, dès qu'ils le veulent, dans un Ordre actif ou contemplatif. Les évêques, à raison du lien spirituel qui les attache à leur église, ont besoin, pour se faire religieux, de la permission du Souverain Pontife. Quant aux clercs dans les ordres sacrés, ils doivent s'adresser filialement à leur Ordinaire et se concerter avec lui, afin que les âmes ne restent pas en souffrance et sans pasteur (1). Même lorsqu'il y a pénurie de prêtres, les évêques ont trop d'esprit surnaturel et trop le sens de la communion des saints pour ne pas favoriser les vocations religieuses.

S'il est toujours permis à un clerc, à celui qui est déjà *ad clericatum conversus*, selon l'expression d'anciens conciles, de solliciter son admission dans le monastère pour une « conversion » nouvelle et plus complète : il est loisible aussi au monastère de s'abstenir de tout empressement et de toute hâte à l'accueillir : *Non quidem ei citius assentiatur.* Il faut donc se garder de prendre les devants, et ne céder qu'à de longues et pressantes instances : *Si omnino persiiterit in hac petitione.* Sans se laisser éblouir par l'honneur ou le profit qu'une telle démarche apporte au monastère, il est sage d'éprouver cette vocation tout comme les autres, — plus que les autres, disait Hildemar. Et le même commentateur ajoute, avec Paul Diacre, qu'on faisait passer le prêtre par les mêmes stades qu'un laïc, y compris l'humiliant séjour devant la porte. Mais il est permis de croire que N. B. Père, si attentif à honorer le prêtre, n'entendait pas le soumettre aux vexations et aux injures qui précédaient ordinairement l'entrée (2).

Il est facile de justifier, aujourd'hui encore, les appréhensions de la sainte Règle. Dans un grand séminaire, en vue des fonctions et des devoirs de la vie sacerdotale, ce que l'on inculque très habituellement, c'est l'incomparable dignité du sacerdoce. Le prêtre soutient

(1) Voir le canon 542 du Code.

(2) *Cum autem clericus aliquis ad virum sanctum ut monachis adscriberetur accedebat, ordini quidem ejus deferebatur reverentia, quemadmodum divina nobis lex praescribit; quantum vero ad observantiam canonis fratres obligantis attinet, praestabat illam talis aeque ac ceteri* (*Vita S. Pachomii*, c. III. *Acta SS.*, Maii t. III, p. 303).

une relation spéciale avec la maternité virginale de Notre-Dame ; le fait d'avoir sur la personne du Seigneur autorité et juridiction l'élève au-dessus des rois et même des anges... C'est exact. Mais nous savons bien aussi que, lorsqu'une dignité surnaturelle nous est conférée, nous avons une singulière facilité à nous établir, non dans l'élément responsabilité et obligation, mais dans l'élément grandeur et privilège. Les religieuses ne manquent jamais de paroles pour se proclamer les épouses de Jésus-Christ : il serait téméraire de dire qu'elles font toujours la volonté de leur Époux. Une conscience trop exclusive de notre dignité personnelle incline peu à une vie dont la caractéristique est l'humilité et l'obéissance.

Et puis, le prêtre, surtout s'il est un peu âgé, arrive avec une âme toute formée, un caractère nettement dessiné, des habitudes mentales, parfois même un système. Il est difficile, dans ces conditions, qu'il soit largement et tranquillement hospitalier à des idées et à des pratiques qui lui sont peu familières et lui paraîtront inopportunes, peut-être inexactes. Une tendance bien humaine le portera aux critiques ; et il semblera, étant donnée son expérience, n'être entré que pour corriger ses frères et pour réformer l'abbaye. La condition du prêtre séculier est de se tenir à distance du monde et dans une attitude de défense : mais la plus lourde faute que l'on puisse commettre dans la vie monastique est de se garder. Quiconque a le dessein de devenir moine doit consentir à cette complète réédition de soi-même qui réclame l'effacement de la volonté propre. Un long exercice de l'autorité, même très légitime, même surnaturelle, a peut-être fait du prêtre, et à son insu, l'homme qui commande et qui dirige ; ou bien l'habitude d'une vie facile, sans gêne, intellectuellement désœuvrée, a peut-être amolli le caractère. Et pourtant, il faut, pour réussir, qu'un côté de notre cœur soit demeuré naïf, simple, affectueux ; il faut retrouver une part de jeunesse et de vaillance joyeuse.

Mais enfin, si le candidat n'est pas de la trempe de ceux que nous venons de décrire, ou si du moins sa bonne volonté est telle qu'il y ait chance de réussite, il n'est pas imprudent de le recevoir. Toutefois saint Benoît ne mentionne pas cet accueil, mais fait remarquer aussitôt que le prêtre doit bien savoir, en entrant, qu'il sera tenu à garder toute la discipline de la Règle, sans qu'on la relâche aucunement en sa faveur ; il devra méditer la parole évangélique : « Mon ami, pourquoi êtes-vous venu ici? » N'est-ce pas pour vous sanctifier et pour obéir? Sans doute nous lisons ces paroles en saint Matthieu (XXVI, 50), et elles ont été adressées par le Seigneur à Judas ; mais on peut croire que sous la plume de N. B. Père le rapprochement et la citation sont purement matériels. Une formule équivalente était employée par les Pères du désert lorsqu'ils voulaient se rappeler à eux-mêmes la réalité de leur vocation : *Propter quid*

existi? se demandait souvent saint Arsène (1). Saint Bernard, à qui l'on rapporte communément cette apostrophe, n'a donc fait qu'imiter les anciens (2).

> Concedatur ei tamen post Abbatem stare, et benedicere, aut Missam tenere, si tamen jusserit ei Abbas; sin alias, nullatenus aliqua praesumat, sciens se disciplinae regulari subditum, et magis humilitatis exempla omnibus det.

L'intégrité de la vie monastique étant sauvegardée par les mesures qui précèdent, N. B. Père en propose d'autres qui ont pour dessein d'honorer le sacerdoce : tout est laissé, du reste, à l'appréciation de l'Abbé. Celui-ci peut donner au prêtre (et probablement, dans la pensée de saint Benoît, dès son entrée) une place supérieure : « après l'Abbé », peut-être même avant le Prieur et les doyens du monastère, s'ils ne sont pas prêtres ; s'il y a d'autres prêtres plus anciens, le nouveau venu prend évidemment son rang d'ancienneté monastique. *Benedicere*, c'est donner les bénédictions régulières au cours de l'office (ou au réfectoire pour le repas et la lecture). *Missam* (ou *Missas*) *tenere*, c'est célébrer la Messe ; selon D. Calmet, qui a toute une petite dissertation sur le sujet, ce pourrait être aussi « présider au chœur et réciter la dernière collecte ». Pour le reste, les prêtres suivaient le régime de leurs frères du noviciat : car on ne les dispensait pas, sans doute, du noviciat régulier ; et il est à noter que saint Benoît ne signale que des préséances liturgiques. Selon les coutumes monastiques postérieures, les prêtres étant d'ailleurs plus nombreux, les novices prêtres étaient parfois réduits à la communion laïque ; et lorsque, après leur profession, on les admettait à l'honneur de célébrer, ce n'était pas sans un sérieux examen préalable.

Quand l'Abbé, dit saint Benoît, ne jugera pas à propos d'autoriser ces exceptions, il ne restera au prêtre que le droit de demeurer dans le rang, sans tenter de rien exercer des fonctions sacrées. Il se rappellera qu'il est soumis à la loi commune ; il possédera dans l'humilité la grâce de son sacerdoce, lui que le sacrifice de l'autel a si souvent mis en face de l'humilité de Dieu même. N'est-il pas notoire que ceux qui reçoivent bien la grâce, la reçoivent de telle

(1) *Verba Seniorum :* Vitae Patrum, V, xv, 9. Rosweyde, p. 621. — S. Jean Climaque cite aussi l'*Amice, ad quid venisti?* que doit se dire le moine tenté d'instabilité (*Scala*, gradus iv. P. G., LXXXVIII, 724).

(2) *Vita*, l. I, c. iv. P. L., CLXXXV, 238.

sorte qu'elle leur souligne davantage leur néant? Chaque bienfait de Dieu les surprend. C'est à l'heure même où la maternité divine élève Notre-Dame au-dessus de toute créature, qu'elle se reconnaît seulement la petite servante du Seigneur. Plutôt que le spectacle attristant d'une ridicule suffisance, tous attendent donc du prêtre des exemples d'humilité.

Si forte ordinationis aut alicujus rei causa fuerit in monasterio, illum locum attendat, quando ingressus est in monasterium, non illum qui ei pro reverentia sacerdotii concessus est.

Ce passage est un peu énigmatique et a été très diversement interprété. On peut l'entendre comme il suit : si une charge importante du monastère devient vacante, s'il est question par exemple d'instituer, d' « ordonner » (au sens où saint Benoît prend ce terme) l'Abbé ou le Prieur, le prêtre ne s'imaginera pas que la place lui revient de droit. De même, si quelque autre décision importante doit être prise dans le monastère, ou si le Chapitre délibère sur un point proposé par l'Abbé, le prêtre ne se croira pas l'homme indispensable, ni ne proposera son avis avec le ton d'un maître, sous prétexte qu'il est plus cultivé, plus expérimenté que les autres. Saint Benoît calme d'un mot ces mouvements de nature : le prêtre regardera comme sien le rang qu'il aurait dû occuper, au chœur et partout dans la communauté, à raison de la date de son entrée, et non pas le rang que l'Abbé lui a librement accordé par respect pour son sacerdoce, et qu'il peut toujours lui retirer. Hormis ces privilèges prévus, il gardera son rang d'ancienneté monastique. N. B. Père le répétera presque dans les mêmes termes au chapitre LXII : *Locum vero illum semper attendat, quo ingressus est monasterium, praeter officium altaris, et si forte electio congregationis et voluntas Abbatis pro vitae merito eum promovere voluerit.* Le conseil n'a pas cessé d'être opportun : se tenir à son rang de profession ; n'est-ce pas même comme une règle générale de spiritualité? Au cours de toute notre vie, et quelques distinctions qui nous honorent, nous devons nous replacer, en face de Dieu, dans la situation qui nous appartient de droit et que nous connaissons bien : la dernière, le néant.

Clericorum autem si quis eodem desiderio monasterio sociari voluerit, loco mediocri collocetur, et

ipsum tamen, si promittit de observatione Regulae, vel propria stabilitate.

Tout ce qui vient d'être dit du prêtre s'applique, proportion gardée, aux autres clercs. L'Abbé pourra leur donner un rang moyen, c'est-à-dire moins élevé que celui des prêtres et en rapport avec leur situation hiérarchique. Mais saint Benoît note encore que l'accueil des clercs, tout comme celui des prêtres, est subordonné à leur promesse d'observer la Règle et (*vel*) de se stabiliser. Il n'est pas nécessaire que nous comprenions cette dernière phrase selon l'exégèse, trop matérielle, de Bernard du Cassin : d'après lui, saint Benoît laisserait ici entendre qu'une place de choix n'était accordée aux clercs qu'après leur profession formelle.

CHAPITRE LXI

COMMENT IL FAUT RECEVOIR LES MOINES ÉTRANGERS

De monachis peregrinis qualiter suscipiantur. — Si quis monachus peregrinus de longinquis provinciis supervenerit, si pro hospite voluerit habitare in monasterio, et contentus fuerit consuetudine loci quam invenerit, et non forte superfluitate sua perturbat monasterium, sed simpliciter contentus est quod invenerit, suscipiatur quanto tempore cupit.

Voici un nouveau procédé de recrutement. Pour bien interpréter ce chapitre, nous devons nous rappeler quelle était la condition des religieux en Occident au temps de N. B. Père. L'ordre monastique, pris dans son ensemble, ressemblait encore à une nébuleuse non résolue, non définie. Il y avait des moines, des monastères, des coutumes monastiques : mais pas de Congrégation, comme fut plus tard celle de Cluny ; pas encore de règle unique s'imposant à de nombreuses maisons (1) ; souvent même, dans le monastère, pas d'autre règle que la volonté de l'Abbé : c'est ainsi que saint Romain vivait, nous dit saint Grégoire, *sub regula patris Deodati*. Même en Orient, où existaient depuis longtemps de véritables fédérations de monastères, avec des règles écrites, la vie religieuse gardait un caractère un peu privé, moins strict, moins officiel que celui des âges postérieurs. Une large porte demeurait ouverte à l'instabilité : moyennant la bénédiction de son Abbé, on pouvait aisément se mettre en route pour de lointains pèlerinages à des sanctuaires, à des centres monastiques, auprès de saintes gens ; et il était loisible de se fixer là où le régime flattait davantage la ferveur ou la nonchalance. L'auteur des *Constitutions monastiques* s'élève sinon contre l'instabilité, du moins contre ses abus (2).

(1) Cf. Cass., *Inst.*, II, ii.
(2) Cap. vii et viii. P. G., XXXI, 1365-1370.

Le gyrovague et le sarabaïte réalisaient l'idéal de l'instabilité. Il ne semble pas que ce soit d'eux que s'occupe N. B. Père au chapitre LXI. Ces gens-là, facilement reconnaissables, étaient incorrigibles ; et saint Benoît trace d'eux, au seuil même de sa Règle, un portrait trop indigné, pour que le *monachus peregrinus* qu'il accueille ici à bras ouverts soit un gyrovague de profession. Il est question de moines venant « de provinces lointaines » : non que les prescriptions suivantes ne visent que ceux-là et soient exclusives des religieux qui viennent de monastères plus proches ; mais parce que saint Benoît réserve pour la fin du chapitre la mention spéciale de ces derniers avec la recommandation qui les concerne.

Nous ne pensons pas qu'il faille prendre à la lettre le texte *pro hospite* et, un peu plus loin, *tempore hospitalitatis*. Il n'est question nulle part ici du logis des hôtes ; et saint Benoît dit au contraire que le pèlerin est reçu *in monasterio*, ce qui semble décisif. Au reste, tous les détails qui suivent montrent bien que le voyageur était admis dans l'intime de la vie monastique, où il pouvait observer et se faire connaître ; et cela même était indispensable pour que N. B. Père pût poursuivre prudemment son dessein miséricordieux de l'agréger à ceux qui sont stables. Nous lisons dans la Vie de saint Benoît (1) que les moines de l'Abbé Servandus couchaient au Cassin dans le même logis que les frères. Saint Pacôme, après avoir commencé par introduire les moines étrangers dans sa communauté, avait changé de conduite, afin de prévenir des désordres (2).

Saint Benoît ne demande au moine ainsi accueilli que de prendre son parti des conditions de la vie nouvelle où le Seigneur l'a conduit : le lever de nuit, l'alimentation, le travail ; on le traite comme un frère, à condition qu'il agisse aimablement et simplement, comme un frère. Si le pèlerin témoignait vouloir vivre d'exceptions et élevait des exigences (*superfluitate sua*), il n'était plus qu'une cause de trouble : et saint Benoît dira plus loin comment se comporter à son égard. Mais s'il était discret et accommodant, il pouvait être reçu au monastère aussi longtemps qu'il le désirait (3).

Si quae tamen rationabiliter et cum humilitate caritatis reprehendit aut ostendit, tractet Abbas pru-

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xxxv.
(2) *Vita S. Pachom.*, *Acta SS.*, Maii t. III, p. 307.
(3) Il semble que saint Benoît se soit inspiré, très largement, de l'interrogation LXXXVII (*Reg. contr.*) de S. Basile : *Concedi quidem ei convenit ingressum... Interdum enim potest fieri, ut per tempus proficiat et delectetur sanctitate vitae et permaneat in coeptis.*

denter, ne forte eum propter hoc ipsum Dominus direxerit.

Voilà, à coup sûr, l'un des passages où se reflète le plus clairement l'âme humble et discrète de N. B. Père, sa docilité intellectuelle. On peut être très saint et très intelligent, et avoir néanmoins quelque chose à apprendre d'autrui. Moïse était certainement plus élevé en grâce et mieux doué que Jéthro ; il en reçut pourtant un bon conseil (Ex., XVIII, 13 sq.) (1). Et notre âme doit être d'autant plus hospitalière pour la pensée d'autrui que nous cessons, nous, d'être apercevant pour les détails de notre propre vie. Ceux de l'extérieur, qui ont fait d'autres expériences et qui ne portent pas le joug familier de notre accoutumance, sont plus aptes à reconnaître nos imperfections.

Mais, pour qu'on puisse avec sagesse prêter l'oreille à ces remarques qui nous viennent du dehors, saint Benoît demande premièrement qu'elles soient raisonnables, justifiées objectivement, et, en second lieu, que le procédé soit courtois, sans hauteur ni violence. *Cum humilitate caritatis :* ce sont les formes sous lesquelles nous avons le plus de chances de rencontrer l'Esprit de Dieu. *Reprehendit* vise le reproche formel, l'avertissement que telle manière d'agir ne convient pas ; *ostendit*, l'indication discrète qu'il y aurait lieu pour le supérieur d'examiner la chose ou d'agir dans tel ou tel sens. C'est naturellement à l'Abbé qu'un homme sage fera ces communications, et non à ceux qui n'ont point l'autorité nécessaire pour corriger et gouverner. L'Abbé étudiera prudemment la question et sans parti pris ; car, sous le voile de ce moine étranger, c'est peut-être le Seigneur qui est venu nous avertir ; il est si souvent caché dans les hôtes !

Si vero postea voluerit stabilitatem suam firmare, non renuatur talis voluntas, et maxime, quia tempore hospitalitatis potuit ejus vita dignosci. Quod si superfluus aut vitiosus inventus fuerit tempore hospitalitatis, non solum non debet sociari corpori monasterii (2), verum etiam dicatur ei honeste ut discedat, ne ejus miseria etiam alii vitientur.

Nous pouvons réunir la première phrase à l'une des suivantes qui commence par les mots *Quod si non fuerit talis*, et réserver le commentaire.

(1) S. Aug., *De Doctrina christ.*, praef., 7. P. L., XXXIV, 18.
(2) Une réminiscence verbale de S. Basile : ... *Quem sociari voluerint corpori congregationis* (*Reg. contr.*, CXCII).

Le séjour à l'intérieur du monastère permettait de connaître les dispositions du voyageur. Dans la mesure même de la liberté qui lui avait été laissée de se mêler aux frères, son vrai tempérament s'était trahi. C'est un homme exigeant, difficile à contenter, heureux où il n'est pas : en ce cas, il est trop facile de prévoir qu'immédiatement après son affiliation au monastère, si on la lui accorde, il aura le chagrin de la stabilité vouée. Ou bien il est vicieux : il a, non pas seulement des défauts, qui en manque? mais des habitudes enracinées, dont l'obstination sera un fardeau pour la communauté et un péril pour les âmes faibles. Un homme exerce souvent une influence hors de proportion avec sa valeur morale ; et ce sont leurs défauts que les hommes mettent le plus volontiers en commun. L'Abbé doit alors faire prévaloir la considération du bien général ; il ne peut, dans l'espoir d'un sauvetage très problématique, exposer les siens à des dangers réels. Quand on sera fatigué de l'étranger, on le priera donc, « honnêtement », de se retirer. Saint Benoît ne veut pas que l'on use à son égard de procédés discourtois et violents.

> Quod si non fuerit talis qui mereatur projici, non solum si petierit suscipiatur congregationi sociandus, verum etiam suadeatur ut stet, ut ejus exemplo alii erudiantur, et quia in omni loco uni Domino servitur, et uni Regi militatur.

Que si, après avoir expérimenté la règle du monastère (rappelons-nous la phrase *Si vero postea voluerit...*), il témoigne de sa volonté bien arrêtée de mettre un terme à ses pérégrinations et demande à se stabiliser, il ne faut pas s'opposer à un tel dessein, mais prendre en considération sa demande : la stabilité étant pour le moine, selon saint Benoît, le premier des biens et la meilleure garantie de progrès spirituel. Semblable démarche est déjà d'un indice excellent. D'autant mieux, ajoute N. B. Père, qu'il aura été facile d'apprécier, par la conduite de ce moine pendant son appartenance de fait à la communauté, s'il est digne d'une appartenance de droit.

Mais saint Benoît va plus loin. A supposer que le bon moine n'ose pas demander ou n'y songe point, on pourra l'inviter doucement à se stabiliser. Souvenons-nous, afin de comprendre pourquoi N. B. Père fait un peu l'article en faveur de son monastère, que la vraie stabilité n'existe que chez lui ; qu'en dehors de la vie bénédictine, il n'y a pas encore de lien bien solide entre les religieux et leur monastère ; et qu'enfin, dans l'espèce, notre moine a déjà quitté le sien. S'il est vertueux, s'il a de l'avenir, pourquoi ne prendrait-on pas les devants? Son monastère n'y perd rien,

puisqu'il en est sorti, et peut-être sans promesse de retour ; le moine y gagne, puisqu'il entre dans une vie que la stabilité rend plus parfaite ; le monastère bénédictin y gagne aussi, puisqu'il s'accroît d'un bon élément au contact duquel d'autres profiteront (1). On lui fera observer qu'après tout il n'est point contraire à sa profession de s'arrêter ici, car en tout lieu on sert un seul et même Seigneur et on milite sous un même Roi ; il n'y a pas pour lui à changer de maître, mais à « se fixer » dans un milieu où il servira mieux (2). Il faut se garder d'interpréter cette formule dans un sens hostile à la stabilité : à coup sûr, N. B. Père n'a pas voulu dire que le changement fût indifférent ! La remarque est fournie au contraire comme un motif pour demeurer.

Le moine qui se décidait à rester ne faisait pas un nouveau noviciat, puisque la vie monastique d'alors était une, et la question du monastère accidentelle. Il n'avait pas davantage à émettre une nouvelle profession ; il se bornait à promettre stabilité : Paul Diacre et Hildemar nous ont conservé la formule usitée chez eux. La multiplication des Ordres religieux a amené des modifications disciplinaires sur ce point. Le passage d'un Ordre à un autre entraîne la répétition du noviciat et de la profession. Et dans la plupart des cas, l'autorisation du Saint-Siège est nécessaire.

Quem etiam si talem esse perspexerit Abbas, liceat eum in superiore aliquantulum constituere loco. Non solum autem monachum, sed etiam de supradictis gradibus sacerdotum vel clericorum, stabilire potest Abbas in majori quam ingreditur loco, si ejus talem prospexerit esse vitam.

Lorsque l'Abbé estime que les vertus du nouveau venu justifient une exception à la règle commune et sont telles (sous-entendu) qu'on a dit plus haut, il peut à son gré l'élever un peu, *aliquantulum*, au-dessus du rang que lui assigne son entrée dans le monastère (3). Il en sera de même

(1) Ce qui nous porte à traduire ainsi, c'est la symétrie entre les deux membres de phrase : *ne ejus miseria etiam alii vitientur* et *ut ejus exemplo alii erudiantur*. Ou bien saint Benoît veut dire que cette stabilisation constitue une leçon et une invite pour les autres moines errants.

(2) Ou bien, plus simplement, et sans répondre à une objection tacite, on lui suggère qu'il n'a pas besoin d'aller chercher ailleurs la vie monastique puisqu'il la trouve, ici même, à sa portée.

(3) La Ire *Règle* des SS. Pères était plus sévère : *Ille vero monachus quantos fratres in alio monasterio invenerit, tantos se noverit habere priores. Nec attendendum est qui fuit antea, sed probandum est qualis esse coeperit* (XIII).

pour ceux de l'ordre sacerdotal ou clérical dont il a été parlé naguère. La recommandation de saint Benoît, dont nous retrouvons l'équivalent aux chapitres LX, LXII et LXIII, avait pour dessein de réserver formellement le pouvoir de l'Abbé et de couper court aux réclamations et aux surprises, trop naturelles, qui pouvaient naître dans la communauté : *Hi novissimi una hora fecerunt, et pares illos nobis fecisti, qui portavimus pondus diei et aestus* (MATTH., XX, 12). Au reste, ce pouvoir de l'Abbé n'est pas arbitraire, et saint Benoît répète, par deux fois, que le mérite de la vie doit justifier la préséance accordée.

Caveat autem Abbas ne aliquando de alio noto monasterio monachum ad habitandum suscipiat, sine consensu Abbatis ejus, aut litteris commendatitiis; quia scriptum est : *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris.*

Rappelons-nous que saint Benoît a parlé, dès le début du chapitre, des moines qui arrivent de pays lointains, de l'Orient peut-être. Dans la plupart des cas de ce genre, le monastère qui accueillait était forcé de s'en rapporter à la bonne foi du survenant et à l'idée qu'il donnait de son caractère et de ses mœurs ; on ne pouvait souvent lui demander rien de plus. Mais saint Benoît est plus exigeant lorsqu'il s'agit de quelqu'un qui vient d'un monastère voisin et connu. Puisque l'on se connaissait, puisque l'on parlait même langue, puisque l'on avait quelques relations, il était possible aux deux Abbés de se concerter.

C'était prudence, d'abord, de la part de l'Abbé qui recevait : dans quelles conditions ce moine avait-il quitté son monastère? en déserteur, ou avec l'assentiment de son Abbé? Saint Benoît est bien éloigné de la disposition qui consisterait à s'enrichir de ce que perdent les autres ou même de ce qu'ils repoussent. C'était courtoisie aussi, et charité ; et N. B. Père invite l'Abbé à se demander ce qu'il penserait, lui, d'un voisin qui accaparerait ses propres moines : *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris* (1). C'était enfin déférer à une coutume monastique et à certaines décisions conciliaires de l'époque (2). Un moine étranger ne sera

(1) Relire le neuvième instrument des bonnes œuvres et la fin du chapitre LXX.

(2) La Ire *Règle* des SS. PÈRES disait : *Nec tacendum est qualiter inter se monasteria pacem firmam obtineant. Non licebit de alio monasterio, sine voluntate ejus qui praeest Patris, fratres recipere. Sed nec videre oportet, dicente Apostolo : quia qui primam fidem irritam fecit est infideli deterior.* (Noter ce témoignage en faveur de la stabilité, avant saint Benoît.) *Quod si precatus fuerit ab eo qui praeest Patre ut in alio monasterio ingrediatur, commendetur ab eo ei qui praeest ubi esse desiderat, et sic suscipiatur*, etc. (XIII). — Le concile d'Agde de 506 décrétait : *Monachum nisi Abbatis sui aut permissu aut*

donc reçu que s'il est constant, par un témoignage écrit dont il est porteur, ou par une lettre adressée à l'Abbé directement, ou par tout autre procédé, que son supérieur a donné l'*exeat*. A défaut de ce consentement spécial, de cette attestation formelle, *sine consensu Abbatis ejus*, il faut du moins que le voyageur exhibe des lettres générales de recommandation, *aut litteris commendatitiis* (1). Ces pièces, — dont nous avons déjà dit un mot au chapitre « des hôtes », — étaient rédigées en effet tantôt sous la forme de lettres d'Abbé à Abbé, tantôt sous une forme plus générale, recommandant à tous les pouvoirs ecclésiastiques ou religieux un moine sorti régulièrement de son monastère, mais parti à la découverte et nullement fixé sur le choix d'une nouvelle famille religieuse (2).

voluntate ad alterum monasterium commigrantem, nullus Abbas aut suscipere aut retinere praesumat (Can. XXVII. MANSI, t. VIII, col. 329. Voir aussi le concile d'Orléans de 511, can. XIX. MANSI, t. VIII, col. 354-355).

(1) Le concile d'Agde de 506 défend aux moines, comme aux clercs, de voyager sans ces Lettres (Can. XXXVIII. MANSI, t. VIII, col. 331).

(2) D. MARTÈNE cite plusieurs exemples de ces deux catégories de lettres, dans son Commentaire sur ce chapitre. — Cf. S. DESIDERII CADURCENSIS († 654 vel 655) *Epist.* II et IX. P. L., LXXXVII, 249, 253.

CHAPITRE LXII

DES PRÊTRES DU MONASTÈRE

N'oublions pas que toute cette partie de la sainte Règle a pour dessein de décrire le recrutement du monastère, sa composition, son bon ordre intérieur et l'organisation hiérarchique destinée à y maintenir la paix. Et rapprochons le commentaire de ce chapitre de celui du LXe.

Saint Épiphane, énumérant les degrés de la hiérarchie chrétienne, réserve ceux d'en bas aux fidèles engagés dans le mariage ; vient ensuite la viduité consacrée à Dieu ; puis la vie monastique et la virginité ; enfin, comme couronnement et comme source de toute sainteté, le sacerdoce, qui se recrute parmi les vierges, parmi les moines ou les continents (1). Pour l'auteur de la *Hiérarchie ecclésiastique*, les moines sont les chrétiens parfaits ; ils ont par conséquent leur place au sommet de la portion passive de la hiérarchie, celle qui comprend les âmes purifiées, illuminées et achevées ; mais ils sont très distincts de la portion active, laquelle comprend ceux qui purifient, les diacres ; ceux qui illuminent, les prêtres ; ceux qui achèvent et parfont, les évêques. Il n'y a d'ailleurs, nous le remarquions au chapitre LX, aucune incompatibilité entre le sacerdoce et la profession monastique ; bien au contraire, dit saint Denys, car « les moines doivent former leur vie sur celle des prêtres, avec lesquels ils ont plusieurs points d'affinité, et dont ils sont plus proches que les initiés des autres rangs (2) ». Et ceux-là sont plus aptes aux fonctions sacerdotales qui y sont préparés par une vie plus sainte. Aussi l'Église confiait-elle souvent à des moines, dès l'antiquité, certaines œuvres pastorales et même l'administration des diocèses. Saint Athanase consacre évêques des solitaires égyptiens ; saint Martin, saint Augustin, saint Eusèbe de Verceil et d'autres, qui sont moines, recrutent leur clergé parmi les moines ou élèvent leurs clercs à la vie monastique ; le pape saint Sirice, dans sa lettre à Himérius de Tarragone (385) (3), exprime son désir que des moines exemplaires reçoivent les Ordres sacrés ; saint Augustin de Cantorbéry et ses frères évangélisent l'Angleterre. Nous

(1) *Adv. Haereses*, l. III, t. II : *Expositio fidei*, XXI. P. G., XLII, 824-825.
(2) *De Hierarch. eccles.*, c. VI.
(3) Cap. XIII. P. L., XIII, 1144.

n'avons à parler présentement que des moines ordonnés en vue des intérêts spirituels de la communauté (1).

Les ascètes des premiers temps assistaient aux offices dans les églises de leur région. Les anachorètes se considéraient le plus souvent comme dispensés, et nous savons comment N. B. Père, dans sa solitude de Subiaco, apprit que « c'était Pâque ». Faire venir au monastère un prêtre séculier pour célébrer les saints mystères et administrer les sacrements fut encore un procédé usité dans quelques familles religieuses, chez saint Pacôme en particulier. Mais il était plus simple de se suffire et de constituer un clergé monacal : tel est l'usage qui prévalut de bonne heure, en Orient comme en Occident. Chaque monastère avait donc ses clercs, très peu nombreux, nous l'avons dit au chapitre LX ; parfois un seul prêtre suffisait, d'autant que la Messe n'était pas célébrée tous les jours. Selon Pallade, dans le monastère de l'Abbé Isidore qui renfermait un millier de frères, le portier et deux autres religieux étaient prêtres (2). L'Abbé lui-même n'avait pas toujours cette dignité, et l'on conjecture que N. B. Père reçut seulement le diaconat (3). Au neuvième siècle, la discipline réclamera que l'Abbé soit prêtre (concile romain de 826) (4) : rien de plus normal, alors surtout que beaucoup de simples religieux étaient honorés du sacerdoce. Dans la liste des moines de Saint-Denys, vers 838, on compte, sur 123 religieux, un évêque, 33 prêtres, 17 diacres, 24 sous-diacres, 7 acolytes (5).

Pour assister les prêtres dans leurs fonctions, on leur donnait des diacres, et saint Benoît prévoit l'ordination « d'un prêtre ou d'un diacre ». Pourquoi ne dit-il rien des clercs inférieurs? Peut-être parce que de simples moines pouvaient aisément remplir les fonctions liturgiques réservées à ces ministres dans les églises des séculiers. Et même, des historiens comme Thomassin et Mabillon (6) pensent que la profession monastique équivalait souvent alors au sous-diaconat et qu'elle en tenait lieu. Mais si réellement un tel usage exista quelque temps, il ne fut ni universel ni durable ; il est rapporté, par exemple, dans la Vie de saint Wandrille, que saint Ouen lui conféra le sous-diaconat (7). Saint Aurélien avait dit dans sa Règle *ad monachos* (8) : *Nullus honorem presbyterii aut diaconatus accipiat, praeter Abbatem si voluerit ordinari presbyterum, et unum diaconem, et subdiaconem, quos ipse voluerit, et quando voluerit, ordinandi*

(1) Cf., avec les Commentaires, Hæften, l. III, tract. vii.
(2) *Hist. Laus.*, c. lxxi (*Vitae Patrum*, VIII. Rosweyde, p. 759).
(3) Lire la copieuse dissertation de Hæften, *Prolegom.*, xviii, p. 33-35. — D. L'Huillier, *le Patriarche S. Benoît*, p. 267-270.
(4) Can. xxvii. Mansi, *ad ann.* 853, t. XIV, col. 1007.
(5) Luc d'Achery, *Spicileg.*, t. IV, p. 229.
(6) Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, P. II, l. I, chap. lxxxv. T. II, col. 547. — Mabillon, *Annales O. S. B.*, l. X, xx. T. I, p. 252.
(7) Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. II, p. 507.
(8) Cap. xlvi.

habeat potestatem. Quant à l'épiscopat, saint Benoît n'a jamais songé à y élever ses fils. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'on prit soin, en certains monastères, d'avoir un évêque qui fît à l'intérieur les ordinations : c'était tantôt l'Abbé, comme à Lobbes en Belgique ou à Saint-Martin de Tours, tantôt un simple moine, comme il arriva parfois à Saint-Denys (1).

Dans la discipline actuelle, il est interdit de recevoir parmi les choraux les candidats qui ne posséderaient pas les qualités requises en vue des Ordres sacrés. C'est Clément V qui introduisit cette innovation, au XVe concile de Vienne (1311) (2) et décréta : *Quod monachi quilibet ad monitionem Abbatis se faciant ad omnes Ordines sacros* (*excusatione cessante legitima*) *promoveri;* et cela, disait-il, *ad ampliationem cultus divini :* un chœur de prêtres et de clercs offre au Seigneur une louange plus parfaite qu'un chœur de simples religieux. Le décret *Cum ad regularem* de Clément VIII (19 mars 1603) a insisté encore ; mais le Droit ne permet l'accès aux Ordres majeurs qu'aux religieux qui ont émis les vœux solennels.

De sacerdotibus monasterii. — Si quis Abbas sibi presbyterum, vel diaconum ordinare petierit, de suis eligat qui dignus sit sacerdotio fungi.

Lorsque l'Abbé aura besoin d'un prêtre ou d'un diacre pour le service de son monastère (*sibi*), et que le procédé de recrutement prévu au chapitre LX n'aura pas d'application ou demeurera insuffisant, il choisira parmi les siens quelqu'un qui soit digne de remplir les fonctions sacrées (*sacerdotium* est pris ici au sens large, comme plus haut les mots *de ordine sacerdotum*) ; et il demandera son ordination, il le présentera à l'ordination. Bien des conclusions intéressantes se dégagent de ces quelques mots.

Celle-ci d'abord, qu'au temps de N. B. Père, c'est l'Abbé qui choisit et présente, et non pas l'évêque du lieu. Et l'indication est à recueillir pour l'histoire de l'exemption monastique. Lorsqu'il s'agissait d'ordonner un moine pour le ministère extérieur et le service du diocèse, l'évêque le désignait à son gré ; aussi bien, des conciles, comme celui d'Agde en 506 (3), lui rappellent-ils qu'il doit solliciter le consentement de l'Abbé. Ce

(1) Arnold Wion, dans son *Lignum vitae*, a tenté de dresser la liste des évêques-moines.
(2) D'après le *Corpus juris : Clement.*, l. III, t. X, c. I, *Ne in agro.*
(3) Can. XXVII. Mansi, t. VIII, col. 329.

n'est pas non plus la communauté ou les anciens qui choisissent, comme à Scété, encore qu'ils soient probablement consultés (1). Ce n'est pas davantage au moine de solliciter ou de désirer d'une façon présomptueuse l'honneur et le fardeau du sacerdoce. Il faut lire à ce sujet, dans les *Institutions* de Cassien, les chapitres XIV et XV du livre XI. Il sied moins encore au religieux de fuir les Ordres sacrés et de s'y soustraire par de vilains procédés, par exemple en se coupant l'oreille, comme les trois fervents religieux dont parle le *Paradisus Patrum* (2)! Cette humilité, observait Cassien, pourrait bien n'être qu'une des variétés de la superbe (3). Chacun devra s'en remettre à Dieu et à son Abbé (4). Saint Athanase s'efforça même de convaincre le moine Draconce, son ami, que l'épiscopat ne constitue pas fatalement l'état de perdition pour un religieux (5). Au reste, N. B. Père a tenu à rappeler tout aussitôt au moine ordonné quelle doit être son attitude dans la communauté.

> Ordinatus autem caveat elationem aut superbiam; nec quidquam praesumat, nisi quod ei ab Abbate praecipitur, sciens se multo magis disciplinae regulari subditum. Nec occasione sacerdotii obliviscatur regulae obedientiam et disciplinam, sed magis ac magis in Domino proficiat.

La situation spéciale du prêtre, dans les monastères anciens, créait, pour quelques-uns, des périls que saint Benoît énumère. Un danger de vanité et même de superbe; un danger de paresse ou de désobéissance aux dispositions de la Règle et de l'Abbé, le prêtre s'imaginant qu'il a droit à des exceptions, qu'il peut en prendre à son aise avec tel ou tel usage monastique; un danger d'insubordination, parce qu'il cherchera à se mettre en avant dans des circonstances données et prétendra à certaines initiatives : *nec quidquam praesumat*... Profiter du sacerdoce pour satisfaire les petits calculs de son égoïsme! C'est vraiment ne rien comprendre à l'économie surnaturelle. Noblesse oblige : et précisément

(1) *Verba Seniorum :* Vitae Patrum, III, 22. ROSWEYDE, p. 499-500. — Cf. MARTÈNE, Comment. *in h. l.*, p. 815.
(2) P. G., LXV, 456.
(3) *Conlat.* IV, XX.
(4) L'idéal est de faire sienne la maxime de Jean de Lycopolis : *Neque fugiendum omnimodis dicimus clericatum vel sacerdotium, neque rursus omnimodis expetendum, sed danda opera est, ut vitia quidem a nobis depellantur, et virtutes animae conquirantur. Dei autem judicio relinquendum est, quem velit, et si velit assumere sibi ad ministerium vel ad sacerdotium* (RUFIN., *Hist. monach.*, c. I. ROSWEYDE, p. 452-453).
(5) P. G., XXV, 531-534.

parce qu'il est prêtre, il est moine davantage; beaucoup plus que les autres, il doit se considérer comme soumis à la discipline régulière (1). La loi spéciale de sa vie est une ascension, un progrès continu vers cet exemple d'obéissance et d'humilité qu'il reçoit du Seigneur à l'autel : *Sed magis ac magis in Domino proficiat* (2).

> Locum vero illum semper attendat, quo ingressus est monasterium, praeter officium altaris, et si forte electio congregationis et voluntas Abbatis pro vitae merito eum promovere voluerit : qui tamen regulam a decanis vel praepositis constitutam sibi servandam sciat; quod si aliter praesumpserit, non ut sacerdos, sed ut rebellis judicetur. Et saepe admonitus si non correxerit, etiam episcopus adhibeatur in testimonium. Quod si nec sic emendaverit, clarescentibus culpis, projiciatur de monasterio; si tamen talis fuerit ejus contumacia, ut subdi aut obedire regulae nolit.

Nous avons déjà rencontré cette recommandation adressée à tous, et spécialement aux prêtres, de se tenir toujours à leur rang de profession et d'ancienneté : il n'y a d'exception que pour le prêtre ou le clerc qui exercent les fonctions sacrées et aussi pour ceux que le mérite de leur vie aura fait bénéficier d'un rang de faveur. Nous avons vu encore que cette préséance était pratiquement la condition commune des bons prêtres, au moins dans les offices liturgiques, dès que l'Abbé l'avait accordée, soit de son propre mouvement, soit, ajoute ici saint Benoît, sur la présentation de la communauté, comme il arrivait parfois pour le Prieur (chap. LXV). Des commentateurs estiment, à tort, selon nous, qu'il ne peut être question que d'un choix pour la charge de doyen ou de Prieur : auquel cas, aurait déclaré N. B. Père, le prêtre ne sera pas dispensé de se conformer aux dispositions établies « pour » les doyens et le Prieur. Les manuscrits les plus autorisés n'ont pas, il est

(1) Y compris, notent avec quelque insistance PAUL DIACRE et HILDEMAR, y compris les coups de verge, s'il les mérite. La vraie leçon est probablement *subdendum*.

(2) A la fin du *Sermo ascelicus de renuntiatione saeculi*, inséré dans les œuvres de S. BASILE, on lit ces paroles qui concordent avec celles de N. B. Père : *Ne efferat te cleri gradus sed potius humiliet. Nam animae profectus humilitatis profectus est... Quanto ad majores sacerdotii gradus appropinquare te contigerit, tantum humilia te ipse* (P. G., XXXI, 647).

vrai, la particule *a* avant *decanis*, ce qui invite à lire : pour les doyens. Mais avec cette leçon même on peut lire : « par » les doyens. Et c'est bien le sens le plus naturel : le prêtre, encore que placé avant certains doyens ou avant le Prieur (1), acceptera et accomplira fidèlement les ordres de tous ses supérieurs monastiques.

Malgré tous ces avertissements de la Règle, si le prêtre se laisse entraîner à l'indocilité, il faudra se résigner à procéder contre lui. *Non ut sacerdos, sed ut rebellis judicetur.* Il y a deux hommes en lui : on cessera désormais d'honorer par des privilèges un sacerdoce qu'il semble avoir voulu faire oublier par sa conduite indigne, et on ne le considérera plus que comme un moine révolté. C'est comme tel qu'on le traitera. Des commentateurs donnent à *judicetur* sa signification formelle de jugement, de procédure, de condamnation, ce qui ne modifie guère le sens général de la formule. Quelque traduction que l'on adopte, et surtout si l'on préfère la seconde : « Qu'il ne soit pas jugé comme prêtre mais comme rebelle », on peut reconnaître en cette distinction logique introduite par N. B. Père dans la personne du coupable, la trace de son esprit de foi et de son respect pour le caractère sacerdotal : le sacerdoce est mis hors de cause, il n'est pas question de l'humilier ; la procédure ne veut que réprimer la révolte. Le prêtre indiscipliné est d'ailleurs traité avec des égards et des ménagements. On multipliera les représentations et les exhortations affectueuses ; on patientera. Saint Benoît n'ajoute pas qu'on emploiera, s'il le faut, les châtiments corporels et l'excommunication, qui sont les degrés de la discipline régulière et auxquels n'échappait point le Prieur lui-même lorsqu'il était incorrigible. Hildemar nous avertit que, de son temps, dans les monastères de France, les prêtres désobéissants étaient fustigés comme de simples moines, mais qu'en Italie on les déférait à l'évêque, qui les jugeait et les dégradait, s'il y avait lieu : après quoi l'Abbé pouvait les châtier.

Ce recours à l'évêque, N. B. Père le suggère comme moyen extrême : *etiam episcopus*, dit-il. Il serait malaisé de prouver à l'aide de ce seul *etiam* que le recours à l'autorité épiscopale n'était pas obligatoire ; encore faut-il noter que l'évêque est appelé seulement *in testimonium :* il est informé, il est pris à témoin de la conduite scandaleuse du prêtre. Saint Benoît ne nous dit pas en quoi consiste l'intervention personnelle de l'évêque près du coupable : sans doute dans une admonition plus autorisée, peut-être même dans un jugement et une sentence. Il ne semble pas cependant, d'après le texte de la Règle, que ce fût lui qui prononçât définitivement l'expulsion. Tout ceci fait allusion à la situation juridique des monastères vis-à-vis des évêques. Avec ce

(1) Il y a, dans quelques manuscrits, le singulier *praeposito.* — *Promovere* a le même sens que le *praetulerit* du chapitre suivant.

qui en est dit brièvement au chapitre LXIV, c'est la seule circonstance où N. B. Père invoque le pouvoir épiscopal. Choisi librement par les moines, « ordonné » souvent par l'évêque et ayant, par son intermédiaire, reçu de Dieu et de l'Église juridiction plénière sur sa famille, l'Abbé exerçait cette juridiction selon sa conscience et à son gré. Quand l'Abbé veut excommunier ou chasser un de ses moines ou même les officiers de sa maison, nous ne voyons nulle part que la Règle lui prescrive de faire intervenir l'évêque.

Il y a, dès le quatrième siècle, dans certains documents ecclésiastiques, des indices de ce qui s'appellera plus tard l'exemption monastique. Rappelons seulement que le concile de Chalcédoine (451), tout en soumettant à l'évêque diocésain les religieux et spécialement ceux qu'il avait ordonnés, voulait en même temps que les moines restassent tranquilles chez eux, — ce qui est le principal motif et le bénéfice le plus réel de l'exemption (1). Par la suite, et même dans les monastères où l'évêque n'intervenait que pour y exercer certaines fonctions pontificales, un lien canonique demeurait entre lui et les moines qu'il avait ordonnés : ceux-ci dépendaient de lui d'une certaine manière, sans doute pour l'administration des sacrements. Le IIIe concile d'Arles (entre 455 et 460), qui le rappelait, reconnaissait en même temps que l'Abbé de Lérins, Fauste (futur évêque de Riez), avait le droit d'être unique maître chez lui et que l'évêque de Fréjus ne pouvait s'immiscer dans le gouvernement de « toute la multitude des laïcs du monastère (2) ». En Afrique, l'exemption se fortifia beaucoup grâce au décret du concile de Carthage de 525 : *Erunt igitur omnia omnino monasteria sicut semper fuerunt, a conditione clericorum modis omnibus libera, sibi tantum et Deo placentia* (3). Le même concile et celui de 534 (ou 536) consacrèrent les libertés des moines ; mais le concile de 534 réserva à l'évêque du lieu le privilège des ordinations monastiques (4). Nous ne dirons rien des lettres de saint Gré-

(1) *Monachos vero per unamquamque civitatem aut regionem subjectos esse episcopo, et quietem diligere, et intentos esse tantummodo jejunio et orationi, in locis in quibus renunciaverunt saeculo, permanentes : nec ecclesiasticis vero, nec saecularibus negotiis communicent, vel in aliquo sint molesti, propria monasteria deserentes, nisi forte his praecipiatur propter opus necessarium ab episcopo civitatis* (Can. IV. MANSI, t. VII, col. 374 ; cf. aussi les canons VI et VIII). C'est ce même concile qui admet (can. VI) qu'un prêtre ou un diacre soient ordonnés *titulo monasterii*, origine du *titulus mensae communis ;* le *titulus paupertatis* n'est venu qu'avec les Ordres mendiants.

(2) MANSI, t. VII, col. 908. — Cf. MABILLON, *Annales O. S. B.*, l. I, XXXIX. T. I, p. 15-17.

(3) MANSI, t. VIII, col. 656.

(4) *Oportet enim in nullo monasterio quemlibet episcopum cathedram collocare ; aut qui forte habuerint, habere : nec aliquam ordinationem, quamvis levissimam facere, nisi clericorum, si voluerint habere ; esse enim debent monachi in abbatum suorum potestate... Inter sacrificia vero ordinatos suos tantummodo idem episcopus plebium ubi monasteria sunt, recitet : hoc enim convenit paci* (MANSI, t. VIII, col. 841-842. — MABILLON lit : ... *ordinatores suos... episcopos plebium... recitent. Annales O. S. B.*, l. II, XVII-XVIII. T. I, p. 40). — Sur l'exemption : Cf. CALMET, *Comment. sur la Règle*, t. I, Préf.,

goire le Grand, qui contiennent pourtant bien des détails intéressants sur l'exemption monastique en Italie, peu après saint Benoît.

Nous comprenons mieux maintenant pourquoi N. B. Père, s'inspirant sans doute d'une discipline apparentée à celle que nous venons d'indiquer, fait intervenir « même l'évêque », auprès du prêtre rebelle, sans toutefois lui remettre le soin d'expulser le moine, s'il y a lieu. Les deux pouvoirs, épiscopal et abbatial, doivent se concerter. Donc, si les fautes deviennent criantes et scandaleuses, si le prêtre persiste à refuser son obéissance et sa soumission à la Règle, il faudra le chasser. N. B. Père laisse entendre, dans cette dernière phrase, qu'une mesure aussi radicale ne devra être adoptée que si vraiment tous les autres procédés sont inefficaces.

XXII sq. — D. CHAMARD, *De l'immunité ecclésiastique et monastique* (*Rev. des quest. histor.*, 1877, t. XXII, p. 428-464). — D. BESSE, *le Monachisme africain*, chap. XII ; *les Moines de l'Ancienne France, passim*, spécialement l. IV, chap. XVII. — CAM. DAUX, *la Protection apostolique au moyen âge* (*Rev. des quest. histor.*, 1902, t. LXXII, p. 5-60). — JULES VENDENNE, *l'Exemption de visite monastique*. — G. LETONNELIER, *l'Abbaye de Cluny et le privilège de l'exemption* (dans : *Millénaire de Cluny*, t. I, p. 247-263). — AUG. HÜFNER, *Das Rechtsinstitut der klösterlichen Exemtion in der abendländischen Kirche* (*Archiv für kath. Kirchenrecht*, 1906, 1907). — *Dom Guéranger, Abbé de Solesmes*, par un Moine bénédictin de la Congrégation de France, chap. VII. T. I, p. 216-217.

CHAPITRE LXIII

DE L'ORDRE DU CONVENT

Les chapitres qui précèdent nous ont appris de quels éléments se compose la famille bénédictine : il y a des enfants, des adultes et des vieillards, il y a des laïcs et des clercs, des hommes venus de la condition libre et d'anciens esclaves, des lettrés et des ignorants, des dignitaires et de simples religieux. Quelle place chacun occupera-t-il dans la communauté? Car enfin, pour être paisible et édifiante, la maison monastique doit être ordonnée. Chez saint Benoît, on ne prend pas, dans un dessein d'humilité, la première place venue. L'ordre est la loi de tout groupement et de toute collectivité : il existe dans la nature, on le retrouve parmi les anges, il s'impose dans la société civile et religieuse. Et la société monastique, chœur liturgique chargé de répondre à celui du ciel, n'échappe pas à cette nécessité, surtout lorsque ses membres sont nombreux : or, au Cassin, ce n'était plus un monastère de douze moines, comme à Subiaco, et bien des passages de la sainte Règle, par exemple le chapitre XXI, relatif aux chefs de décanies, supposent que la communauté est considérable. Au sommet de la hiérarchie et régissant tout l'ensemble, est placé l'Abbé, que seconde au besoin le Prieur (chap. LXIV et LXV) ; viennent ensuite les doyens, les officiers divers, qui forment cadre à l'égard des autres moines. Saint Benoît a donné déjà, en passant, quelques règles de préséance, mais il veut dans un chapitre spécial établir toutes choses *ex professo*.

Il envisage d'abord l'ordre matériel de la communauté ; puis, à partir de *Juniores ergo...*, les relations privées entre moines : c'est un petit traité de courtoisie et de politesse monastiques.

De ordine congregationis. — Ordines suos in monasterio ita conservent, ut conversionis tempus et vitae meritum discernit, vel ut Abbas constituerit. Qui Abbas non conturbet gregem sibi commissum, nec quasi libera utens potestate, injuste disponat

aliquid : sed cogitet semper, quia de omnibus judiciis et operibus suis redditurus est Deo rationem.

Trois causes peuvent intervenir pour déterminer le rang de chacun : la date de la conversion, le mérite de la vie, la volonté de l'Abbé. La première demeure la règle générale, les deux autres n'étant que des exceptions. Avec elle, toutes les contestations de préséance sont impossibles. Elle est, d'ailleurs, fondée en raison et conforme aux dispositions de la Providence. Nous aurons un peu plus loin l'occasion de dire ce qu'est exactement, aux yeux de N. B. Père, le *tempus conversionis* (ou *conversationis*).

Le mérite de la vie. Non pas sans doute, selon la remarque de D. Calmet, qu'une prééminence puisse être accordée à un moine simplement parce qu'il est un saint homme, mais bien parce que la perfection de sa vie le recommande pour quelque charge ou pour le sacerdoce. Est-il besoin d'observer que nul ne se réclamera de sa vertu pour prétendre à des distinctions et à des charges? C'est au supérieur que revient l'initiative.

La volonté de l'Abbé est, pratiquement, avec la date de conversion, ce qui détermine le rang des moines : aussi N. B. Père ramènera-t-il bientôt tous les procédés d'arrangement à ces deux-là : *Ergo secundum ordines quos constituerit, vel quos habuerint ipsi fratres* (sous-entendu : du chef de leur conversion). Pourtant, il a eu raison de distinguer ici le *vitae meritum* et la *constitutio Abbatis :* car, à la condition de ne pas faire porter son choix sur des moines peu réguliers ou douteux, l'Abbé peut élever quelqu'un pour un motif autre que la perfection surnaturelle. Voici, par exemple, un religieux qui n'a pas eu le loisir encore de fournir des marques incontestées de haute vertu, mais qu'une situation supérieure mettrait à même, semble-t-il, d'être utile à la communauté et de lui faire honneur : l'Abbé est libre de l'inviter à donner sa mesure. Ou bien c'est la bonne voix d'un jeune moine qui le fait élever à la dignité de chantre.

Mais, en remettant aux mains de l'Abbé la faculté de créer ainsi un droit d'aînesse, la Règle l'avertit d'en user avec réserve et pour de sérieux motifs. Elle lui redit que son pouvoir est paternel et non discrétionnaire; absolu, mais non arbitraire ; le *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*, n'est jamais de mise dans le gouvernement des âmes. L'Abbé ne peut bouleverser à son gré, comme il ferait pour les pièces d'un échiquier, l'ordre de sa communauté : aller régulièrement prendre le plus jeune pour le mettre à la tête de ses aînés, puis s'en fatiguer, en prendre un autre et le rejeter encore, et troubler ainsi tout le troupeau que le Seigneur lui a confié (1). Les monastères ont besoin de stabilité intérieure : l'Abbé

(1) La *Règle du Maître* est moins discrète, sur ce point, que celle de saint Benoît: lire son chapitre XCII.

ne sera à l'abri de la nécessité de revenir sur ses choix qu'à la condition de les mûrir. Mais enfin il a le droit de prendre pour Prieur, par exemple, celui qui n'est profès solennel que depuis quinze jours ; il peut faire un Maître des novices avec un profès d'hier. N. B. Père se borne à lui rappeler qu'il est comptable devant Dieu de toutes ses décisions et de toutes ses œuvres.

> Ergo secundum ordines quos constituerit, vel quos habuerint ipsi fratres, sic accedant ad pacem, ad communionem, ad psalmum imponendum, in choro standum. Et in omnibus omnino locis aetas non discernatur in ordine, nec praejudicet; quia Samuel et Daniel pueri presbyteros judicaverunt.

On remarquera que saint Benoît ne spécifie que les circonstances relatives à la vie liturgique : ce sont les plus intéressantes et celles où l'ordre hiérarchique a besoin d'être le plus scrupuleusement sauvegardé. Ailleurs, — et les mots *in omnibus omnino locis*, généraux à dessein, désignent peut-être toutes les circonstances de la vie monastique, — ailleurs, ce n'était pas non plus le pêle-mêle, et l'on obéissait aux mêmes principes d'ordre : ainsi, tout à la fin de ce chapitre, saint Benoît fera allusion aux places du réfectoire (1). Donc, les moines « iront recevoir la paix » dans l'ordre prescrit : à l'époque de N. B. Père, chacun se rendait à l'autel et recevait du célébrant le baiser de paix (2). C'est selon le même ordre qu'ils vont faire la sainte communion, sous les deux espèces (3) ; qu'ils se rangent au chœur, qu'ils donnent les psaumes ou les antiennes, si toutefois ils peuvent remplir cet office avec édification, comme l'a dit saint Benoît au chapitre XLVII : *Psalmos autem, vel antiphonas, post Abbatem, ordine suo, quibus jussum fuerit, imponant. Cantare autem aut legere non praesumat, nisi qui potest ipsum officium implere, ut aedificentur audientes.*

On pouvait se demander : « Mais, enfin, l'âge ne confère-t-il pas quelque supériorité? N'est-ce pas un renversement du droit naturel que des

(1) N. B. Père s'est souvenu ici de la discipline des moines de Tabenne, décrite par S. Jérôme dans sa Préface à la traduction de la *Règle de S. Pacôme : Quicumque autem monasterium primus ingreditur, primus sedet, primus ambulat, primus psalmum dicit, primus in mensa manum extendit, prior in ecclesia communicat : nec aetas inter eos quaeritur, sed professio.*

(2) Sur le cérémonial monastique du baiser de paix, lire Martène, *De ant. monach. rit.*, l. II, c. iv, col. 178-181.

(3) A Cluny, on communiait encore sous les deux espèces. Cf. Udalr., *Consuet. Clun.*, l. II, c. xxx.

jeunes aient le pas sur les anciens? qu'à eux soit confié le gouvernement des hommes d'âge et d'expérience?... » L'Abbé s'entendra parfois blâmer à cause de ses préférences pour « les jeunes »; il peut se consoler : car, dans l'espèce, la première loi est de prendre son bien où on le rencontre, et souvent il n'est pas possible d'agir autrement; et puis saint Benoît, d'accord avec la plus vénérable tradition monastique, lui donne raison. Autant il serait grotesque de ne vouloir que des jeunes, autant il serait bizarre de les exclure des charges lorsqu'ils sont capables d'y réussir. Au chapitre III, N. B. Père demande que tous les profès, jeunes et vieux, soient appelés en conseil : *Quia saepe juniori Dominus revelat quod melius est.* Ici, il établit de nouveau qu'en aucune circonstance absolument l'âge de l'état civil ne sera un motif de préséance et qu'il ne sera pas davantage un obstacle et un préjudice. Et, pour n'avoir pas à citer en exemple ses petits oblats, Maur et Placide, saint Benoît emprunte les éléments de sa preuve à l'Ancien Testament : Samuel, qui a été le messager de Dieu près d'Héli et de ses fils (I Reg., III); Daniel, qui a confondu les deux vieillards (Dan., XIII) (1).

> Ergo exceptis iis quos, ut diximus, altiori consilio Abbas praetulerit, vel degradaverit certis ex causis, reliqui omnes, ut convertuntur, ita sint, ut, verbi gratia, qui secunda diei hora venerit in monasterium, juniorem se noverit esse illo qui prima hora diei venit, cujuslibet aetatis aut dignitatis sit. Pueris vero per omnia ab omnibus disciplina teneatur.

Saint Benoît répète une fois de plus que, sauf les exceptions en vertu desquelles l'Abbé « placerait avant », pour des motifs supérieurs (2), ou « ferait descendre », pour des raisons fondées, chacun occupera la place qui correspond à la date de sa conversion, de « son entrée dans le monastère (3) ». Et il explique sa pensée par un exemple. Les commentateurs se sont pourtant demandé si la date de la conversion ne serait pas plutôt, pour saint Benoît, celle de la profession : puisque, disent-ils, la profession seule est la conversion définitive, l'entrée dans la vie monas-

(1) C'est peut-être une réminiscence de S. Jérôme : ... *Neque vero eorum qui a me exemplaria acceperunt vel auctoritate vel aetate ducaris, quum et Daniel puer senes judicet, et Amos pastor caprarum in sacerdotum principes invehatur* (*Epist.* XXXVII, 4. P. L., XXII, 463).

(2) *Altiori consilio* : l'expression se trouve dans Sulp. Sévère, *Dial.* I, c. x. P. L., XX, 190.

(3) Cf. le texte précité de la Préface à la traduction de la Règle pacômienne.

tique, et que, selon la remarque de N. B. Père au chapitre LVIII : *Et jam ex illa hora in congregatione reputetur.* Il est sûr que dans l'usage monastique presque universel, et depuis longtemps, c'est la date de profession qui marque à chaque moine son rang dans la communauté : mais le texte de la Règle, lu sans préjugé, n'est-il pas nettement favorable à la date d'entrée au monastère (1)? Habituellement d'ailleurs, et sauf de rares exceptions, c'est celui qui est entré le premier qui fait profession le premier.

Cujuslibet aetatis aut dignitatis sit. Les enfants, les petits oblats, occupaient-ils donc eux aussi la place qui correspondait à leur oblation, à leur profession, se trouvant ainsi mêlés aux autres moines, précédant parfois des hommes mûrs et des vieillards? C'est évidemment ce à quoi songeait tout bas N. B. Père, puisqu'il fait aussitôt mention formelle des enfants, et pour ajouter une restriction destinée à prévenir les inconvénients de cette préséance précoce : *Pueris vero per omnia ab omnibus disciplina teneatur.* Ils devanceront ceux qui sont entrés après eux au monastère (car, ne l'oublions pas, leur profession d'oblat a la même valeur juridique que celle des adultes) : néanmoins tous leurs aînés d'âge conserveront vis-à-vis d'eux, en toutes choses, un droit de surveillance, d'avertissement et de correction (*disciplina*).

Saint Benoît s'expliquera plus clairement encore, quelques lignes plus bas, à propos des relations des moines entre eux : *Pueri parvuli vel adolescentes, in oratorio vel ad mensam, cum disciplina ordines suos consequantur. Foris autem vel ubiubi, custodiam habeant et disciplinam, usque dum ad intelligibilem aetatem perveniant.* Il faut joindre à ce passage celui du chapitre LXX : *Infantibus vero usque ad quintum decimum annum aetatis, disciplinae diligentia sit et custodia adhibeatur ab omnibus : sed et hoc cum omni mensura et ratione.* Ainsi donc, les tout petits enfants et ceux qui sont plus âgés, qui entrent dans l'adolescence, gardent « leur rang », *ordines suos consequantur :* quel rang? Si l'on veut traduire conformément à tout le contexte et faire en sorte que la pensée de saint Benoît soit cohérente avec elle-même, il faut entendre : leur rang de profession et d'ancienneté monastique (et non : leur rang *entre eux* et dans le logis des enfants). *Cum disciplina*, note en passant saint Benoît ; ce qu'on peut traduire : sans confusion, en bon ordre ; ou plutôt : moyennant la surveillance et la correction des frères plus âgés. Ainsi, à l'oratoire et au réfectoire, ils garderont leur rang de profession, sans d'ailleurs échapper à la *disciplina :* mais en dehors de là et en quelque lieu et circonstance que ce soit, *foris autem vel ubiubi*, ils n'auront aucune préséance et demeureront simplement sous la garde et la gouverne affectueuse de tous. Au dortoir, par exemple, on prendra soin que leurs lits soient placés entre ceux des moines plus âgés : *Adole-*

(1) Lire Hæften, l. III, tract. III, disq. VI.

scentiores fratres, etc. (chap. XXII). Cette tutelle collective durait jusqu'à ce que les enfants eussent atteint leur quinzième année et fussent arrivés à la maturité de la raison, au plein discernement. Saint Benoît s'écarte ici de saint Basile, lequel séparait absolument les enfants des autres religieux, sauf à l'oratoire (1); mais rappelons-nous que chez saint Basile les oblats n'étaient pas encore profès.

Postérieurement à N. B. Père, l'usage monastique occidental a séparé lui aussi, plus ou moins strictement, les oblats. Au chœur, au réfectoire, ils forment un groupe isolé; ils sont sous la direction de maîtres spéciaux; même après quinze ans, s'ils sont encore trop espiègles, on les suit de près (2). Hildemar (3) nous dit que les enfants sortant de tutelle prenaient dans la communauté, et alors seulement, le rang qui correspondait à leur entrée au monastère. Dans la suite, à mesure que s'atténuait la portée de l'oblature, on ne leur rendit pas même cet honneur tardif. Mais, comme le soutient D. Calmet, l'usage primitif est bien tel que nous l'avons décrit plus haut; et c'est la discipline postérieure qui a donné le change à plusieurs commentateurs.

Telle est la législation prévoyante qui assure à tous les moines le rang et l'honneur convenables. Il serait d'ailleurs mesquin et ridicule qu'une question de préséance engendrât des jalousies et des querelles parmi des religieux (4).

Juniores ergo priores suos honorent; priores vero juniores diligant.

L'ordre matériel, que saint Benoît a déterminé dans la première partie de ce chapitre, s'il est absolument indispensable, n'est pas suffisant néanmoins à lui seul. Nous devons y ajouter l'affection et les égards mutuels, l'urbanité, la courtoisie surnaturelle. Il ne faudrait pas dire trop de mal de la politesse mondaine. Ses deux torts les plus habituels sont d'être vide, parce qu'elle n'est pas l'expression de la charité, et d'être menteuse, parce qu'elle change aisément de ton et décrie sans pitié ceux qu'elle louait tout à l'heure sans conviction. Telle qu'elle est pourtant, elle renferme une part d'abnégation; elle consiste souvent dans un effacement volontaire de nous-mêmes en face d'autrui, dans un calcul secret pour lui rendre honneur et lui faire plaisir. C'est aux enfants de Dieu qu'il appartient de restituer l'intégrité de cette politesse. Chez

(1) *Reg. fus.*, XV.
(2) Cf. UDALR., *Consuet. Clun.*, l. III, c. IX.
(3) Comment. sur le chap. LXX.
(4) Cf. S. BASIL., *Reg. contr.*, X.

eux surtout elle sera de l'abnégation. Remarquons-le : ce n'est pas par nos vertus intérieures que nous sommes en contact avec nos frères, mais bien plutôt par nos côtés extérieurs ; on ne connaît même guère que cela de nous ; et c'est pourquoi nous sommes tenus, à raison de la vie commune, d'effacer toutes nos rugosités. Et la politesse monastique doit procéder, non seulement de l'éducation, de la délicatesse, du bon goût, mais surtout de l'esprit de foi et de la charité. Lorsque Tobie, sans s'être fait reconnaître encore, se présenta à Raguel, celui-ci fit observer à sa femme : « Combien ce jeune homme ressemble à mon cousin ! » *Quam similis est juvenis iste consobrino meo!* Et il commença à l'aimer sur cette ressemblance. Chacun de nos frères mérite le même honneur : notre frère n'est pas seulement consacré à Dieu, il a de Dieu en lui, c'est un peu l'Eucharistie : comment lui refuserions-nous notre déférence et notre affection? Comment ne pas le traiter comme quelqu'un avec qui nous serons chez Dieu? Notre vie conventuelle n'est qu'apprentissage de ces relations de l'éternité.

Saint Benoît rappelle tout d'abord une prescription de droit naturel et surnaturel : l'honneur qui monte des plus jeunes vers les aînés et les vieillards, l'affection qui descend des anciens sur les plus jeunes. (On reconnaît les soixante-huitième et soixante-neuvième instruments des bonnes œuvres : *Seniores venerari, Juniores diligere.*) Sans ce double courant, il y aura dans la communauté des partis qui s'observeront curieusement, qui se jalouseront peut-être et se décrieront. Les anciens peuvent avoir leurs défauts, leurs manies : mais c'est pitié de n'avoir des yeux que pour découvrir, comme on dit vulgairement, « la petite bête » ! La jeunesse est souvent trop exigeante, trop sûre d'elle-même, et volontiers réformatrice. Et les anciens, de leur côté, sont parfois sévères, et désireux d'une perfection immédiate chez autrui : pourquoi ne pas laisser aux novices et aux jeunes profès le loisir d'éliminer les habitudes apportées du monde? *Juniores ergo...*, c'est la conséquence, le corollaire de ce que saint Benoît a décidé plus haut relativement aux droits et aux devoirs réciproques des jeunes et de ceux qui ont plus d'âge naturel ou monastique ; c'est en même temps le principe général qui commande les dispositions suivantes.

In ipsa autem appellatione nominum nulli liceat alium puro nomine appellare ; sed priores juniores suos fratres nominent, juniores autem priores suos nonnos vocent, quod intelligitur paterna reverentia. Abbas autem, quia vices Christi agere videtur, Domnus et Abbas vocetur : non sua assumptione, sed

honore et amore Christi. Ipse autem cogitet, et sic se exhibeat ut dignus sit tali honore.

Le respect et l'affection mutuelle se traduiront extérieurement dans l'appellation d'abord. C'est par là que nous prenons contact. Les anges s'adressent les uns aux autres par un procédé plus simple ; nous autres, nous devons employer un vocatif exprimé. Ce vocatif est déterminé par la sainte Règle (1). Il l'est en premier lieu négativement et par voie d'exclusion : on ne se servira pas, pour désigner un frère (soit qu'on s'adresse à lui, soit qu'on parle de lui), de son nom simplement et tout court, de son nom sans qualificatif (2). C'est donc manquer à la Règle que d'employer le seul nom de baptême, ou le seul nom de famille ; de désigner un frère, et d'une façon habituelle, soit par le seul nom de son office dans le monastère, soit par celui de sa situation dans le monde, soit par celui de sa nationalité, soit, à plus forte raison, par un sobriquet. Il nous faut éliminer de notre langage les termes d'argot, les formes écolières, les formes démocratiques, y compris, bien entendu, le tutoiement.

Après avoir exclu, saint Benoît indique d'une manière positive quelles sont les formes monastiques d'appellation. Les anciens donneront à ceux qui sont plus jeunes qu'eux, *juniores suos*, le nom de frères. Le terme est affectueux et aimable ; il rappelle l'unité de vie de tous les religieux d'une même famille (3) ; les premiers chrétiens et les premiers moines se sont appelés ainsi (4). Il faut laisser aux séculiers l'expression « les confrères ». Les anciens seront nommés *nonni;* ce qui signifie « révérence paternelle », Révérend Père (une moniale recevait le nom de *nonna*). On a donné bien des étymologies à ce mot. Le plus probable est qu'il vient d'Égypte, où il était employé pour marquer le respect et la révérence dus à un ancien, à un homme pieux ; saint Jérôme en fait usage plusieurs fois dans ses Lettres (5).

Quant à l'Abbé, qui représente le Christ dans le monastère et qui tient sa place, on l'appellera *Domnus*, « Dom », (diminutif de *Dominus*. réservé à la personne du Seigneur). Saiut Benoît n'a pas inventé le terme *Domnus :* on disait déjà *Domnus apostolicus* en parlant du Pape, et on l'attribuait

(1) Cf. Hæften, l. III, tract. iv.

(2) Le disciple et biographe de saint Fulgence de Ruspe († 533) dit de son héros : *Circa singulos ita mansuetus fuit et communis et facilis, ut neminem fratrum puro nomine clamitaret* (*Vita S. Fulgent.*, c. xxvii. P. L., LXV, col. 144).

(3) *Bene fratres jussit appellari, quia uno sacro fonte baptismatis sunt renati, et uno Spiritu sanctificati, et unam professionem professi sunt, et unam remunerationem adipisci desiderant, et ab una matre, id est sancta Ecclesia, editi sunt. Et hoc notandum est, quia melior est ista fraternitas spiritalis, quam carnalis* (Paul Diacre, *in h. l.*).

(4) Cf. S. Aug., *Enarrat. in Psalm.* cxxxii. P. L., XXXVII, 1729 sq.

(5) *Epist.* XXII, 16. P. L., XXII, 404 ; *Epist.* CXVII, 6. P. L., *ibid.*, 956. — Lire Hæften, l. III, tract. iv, disq. iii. — Calmet, Comm. *in h. l.*

à de grands et saints personnages : *Domnum Martinum obisse nuntiant*, écrivait Sulpice Sévère (1). On appellera aussi le supérieur « Abbé », mot syriaque qui veut dire Père. Chez les Orientaux, c'étaient de simples religieux, mais vénérables par l'âge et la vertu, qui étaient ordinairement nommés ainsi (2) ; le supérieur était désigné par les termes : προεστώς, *praepositus*, *pater monasterii*, archimandrite, hégoumène, etc. Saint Benoît réserve le nom d'Abbé à celui qui est vraiment le père de famille. Et il lui rappelle que ce nom lui est attribué en l'honneur et par amour du Christ, et non pour qu'il y trouve un motif d'exaltation. Comme au chapitre second, il l'invite à conformer sa conduite et sa vie à tout ce qu'implique un pareil nom, et à se montrer digne de l'honneur qui lui est déféré. Ce qui ne veut pas dire, croyons-nous, que l'Abbé doive être chaussé toujours du cothurne tragique, ni qu'il soit obligé de pontifier perpétuellement.

Dès le neuvième siècle le terme de *nonnus* est délaissé dans beaucoup de monastères. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 recommande d'appeler ainsi les *praepositos* (Prieurs ou anciens?) ; il subsista dans quelques endroits, par exemple au Mont-Cassin, où on le trouve à la fin du treizième siècle, sous la plume du commentateur Bernard ; et Cîteaux l'a conservé jusqu'à nos jours. Mais le qualificatif *domnus* flattait davantage la petite vanité des moines : les aînés veulent maintenant que nous les appelions ainsi, dit Smaragde. A Cluny, du temps d'Udalric, chaque profès y a droit (3). Comme les Bénédictins de Saint-Vanne et de Saint-Maur, nous l'avons réservé aux profès prêtres. Nos profès non prêtres sont des Révérends Pères *simpliciter*. Les convers, les postulants et les novices, même prêtres, sont appelés frères. Dans certaines régions, en Italie par exemple, où les séculiers sont appelés « dom » ou « don », les novices en bénéficient pareillement, et on réserve le titre de Révérend Père aux profès prêtres. Le nom d' « Abbé » lui-même a été usurpé par les séculiers dans l'Église gallicane, grâce surtout aux Abbés commendataires ; il faut noter pourtant que, dès le sixième siècle, on donne parfois, dans les Gaules, le nom d' « Abbé » à un prêtre séculier chargé de gouverner une église importante et de régir le collège des clercs qui la desservent (4).

Ubicumque autem sibi obviant fratres, junior a priore benedictionem petat. Transeunte majore, junior surgat et det ei locum sedendi. Nec praesu-

(1) *Epist.* II. P. L., XX, 179.
(2) Cf. Cassien et les *Vitae Patrum*, *passim*.
(3) Udalr., *Consuet. Clun.*, l. II, c. xx.
(4) Cf. S. Greg. Turon., *Liber Vitae Patrum*, ii, 3-4. M. G. H. : *Script. rer. merov.*, t. I, p. 670-671. *In gloria martyrum*, 60. M. G. H. : *ibid.*, p. 529.

mat junior consedere, nisi ei praecipiat senior suus : ut fiat quod scriptum est : *Honore invicem praevenientes.*

Pueri parvuli vel adolescentes, in oratorio vel ad mensam, cum disciplina ordines suos consequantur. Foris autem vel ubiubi, custodiam habeant et disciplinam, usque dum ad intelligibilem aetatem perveniant.

Nous avons vu comment les moines s'abordent ; voyons maintenant certaines marques de courtoisie qu'ils se doivent entre eux, et premièrement le salut. En quelque lieu que les frères se rencontrent, le plus jeune doit demander la « bénédiction » à son aîné. N. B. Père a fait mention plusieurs fois de cette bénédiction : au chapitre XXV, il a dit de l'excommunié : *Nec a quoquam benedicatur transeunte;* au chapitre LIII, il a recommandé au frère qui rencontrerait un hôte de le saluer : *Et petita benedictione, pertranseat;* au chapitre LXVI, il prescrira au portier : *Et mox ut aliquis pulsaverit aut pauper clamaverit, Deo gratias respondeat, aut benedicat.* L'usage est vraiment vénérable. Saint Paul (Hebr., vii, 1 sq.) explique comment Melchisédech « bénit » Abraham : *Quod minus est a meliore benedicitur.* Bénir a aussi le sens de louer Dieu au sujet de quelque chose ou de quelqu'un : *Et benedixit illis Simeon* (Luc., ii, 34). A la dernière Cène, le Seigneur prend du pain et bénit : εὐλογήσας. Les premiers chrétiens se bénissaient, en se rencontrant (1). Il ne s'agit pas d'un geste, mais d'une formule de souhait ou de gratitude envers le Seigneur, quelque chose d'analogue au *Dominus vobiscum* liturgique : Dieu soit béni de cette rencontre, Que Dieu vous bénisse !

Chez les anciens moines d'Orient et d'Occident, on s'inclinait devant celui qu'on voulait honorer, et on disait : *Benedic, Pater,* ou bien : *Benedicite :* c'était reconnaître la présence de Dieu dans l'hôte ou le frère, et solliciter une bénédiction du Seigneur qui vivait en lui. Nous savons par la *Règle du Maître,* par Bernard du Cassin et d'autres documents, que la réponse était : *Deus,* ou *Dominus* (2) ; mais elle n'était pas toujours formulée, et Boherius dit n'en avoir pas entendu à Subiaco et au Mont-Cassin : *Quid prior respondeat non audivi nec etiam ex Regula capio quidquam de prioris responsione, nisi Deo gratias respondeat* (3). N. B. Père recommande en effet au portier de répondre : *Deo gratias;* mais il ajoute : « ou de bénir », ce qui laisse supposer que la formule de

(1) *Quod penes Deum bonitatis et benignitatis, omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum, « benedicat te Deus » tam facile pronuncias quam Christiano necesse est* (Tertull., *De testim. animae,* c. ii. P. L., I, 611).

(2) *Reg. Magistri,* xiii. — Bernard, Cass., *in cap.* xxv.

(3) Commentaire *in h. l.*

bénédiction n'était pas le *Deo gratias*. Quoi qu'il en soit, le *Deo gratias* est une antique et belle formule de salutation monastique. Les circoncellions du temps de saint Augustin en reprochaient l'usage aux moines ; on peut voir le blâme que leur adresse à ce sujet le saint Docteur dans son Discours sur le psaume CXXXII (1).

La bénédiction ne se demande et ne s'accorde, remarque Paul Diacre, qu'aux endroits et aux heures où il est permis de parler ; dans les lieux réguliers et pendant les temps de silence privilégiés, on se bornera à solliciter de cœur la bénédiction et à incliner la tête. Pierre le Vénérable fut contraint de démontrer aux Cisterciens scandalisés que cela suffit pour l'observation de ce point de la Règle (2). Dans les Déclarations de Sainte-Cécile, D. Guéranger a écrit : « Les sœurs plus jeunes demanderont la bénédiction aux anciennes, c'est-à-dire aux professes qui sont sorties du noviciat, en disant : *Benedicite;* mais, durant le silence de la nuit, elles leur feront seulement l'inclination. Les anciennes recevront d'une manière humble et gracieuse cette marque d'honneur ; mais celles qui auraient fait profession le même jour que celle qui les salue répondront : *Benedicite* ». Nous n'avons pas cette coutume, et il faut nous tenir à ce qui est établi. Mais nous ne sommes pas dispensés de saluer un ancien et, d'une façon générale, tout frère que nous rencontrons. Il n'est aucunement nécessaire de lui dire quelques mots aimables, une facétie ou une plaisanterie ; mais il est toujours de bon goût de se découvrir si l'on portait le capuchon, de regarder et de s'incliner. Alors même que le plus jeune oublierait de le faire, l'ancien pourrait certainement s'incliner devant son frère et l'ange gardien de son frère.

Saint Benoît prévoit enfin le cas où un ancien passe devant un jeune qui est assis : celui-ci doit se lever aussitôt ; et si l'ancien vient pour s'asseoir à l'endroit ou près de l'endroit où se tient le plus jeune, celui-ci doit lui céder la place et ne se rasseoir qu'après y avoir été invité. C'est conforme à la politesse de tous les pays et de tous les temps : *Omni seniori*, dit Aristote (3), *honor pro aetate reddendus et assurgendo et sessione cedendo.* Encore pouvons-nous observer, avec Paul Diacre et Hildemar, que si l'ancien ne fait que passer, « le jeune doit se lever un peu, s'incliner et demander la bénédiction » ; que si l'ancien passe et repasse, ou que si

(1) P. L., XXXVII. 1732 : *Hi etiam insultare nobis audent quia fratres, cum vident homines, Deo gratias dicunt. Quid est, inquiunt, Deo gratias? Itane surdus es ut nescias quid sit Deo gratias? Qui dicit Deo gratias, gratias agit Deo. Vide si non debet frater Deo gratias agere, quando videt fratrem suum. Num enim non est locus gratulationis quando se invicem vident qui habitant in Christo?* — Et dans la Lettre XLI, S. AUGUSTIN dit encore : *Deo gratias! nam quid melius et animo geramus et ore promamus, et calamo exprimamus quam Deo gratias? Hoc nec dici brevius, nec audiri laetius, nec intelligi grandius, nec agi fructuosius potest* (P. L., XXXIII, 158).

(2) *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 133-134.

(3) *Ethique*, l. IX, c. II. — Cfr. *Sermo ascet. de renuntiatione saeculi, inter* S. BASIL. *opp.* P. G., XXXI, 644.

le jeune frère est assis dans un endroit où vont et viennent beaucoup d'anciens, il est dispensé de se lever chaque fois ; que la courtoisie et la charité font un devoir à l'ancien de ne pas laisser le jeune debout devant lui ; l'Abbé rappellera ce dernier point au Chapitre, dit Hildemar, et si quelque ancien y manque, il sera châtié ; s'il demeure incorrigible, l'Abbé le rejettera au dernier rang. Il serait, en effet, quelque peu ridicule pour un moine d'afficher sans cesse son ancienneté et d'exiger avec morgue tous les honneurs qui lui sont dus.

Ne considérons jamais comme surannées ces prescriptions de la Règle. Encore une fois, cette politesse et ces attentions sont l'indice de notre charité et de notre délicatesse surnaturelle. Les frères doivent se prévenir d'honneur (Rom., xii, 10), s'empresser et parfois s'ingénier à être aimables, sans affectation toutefois ni obséquiosité. Saluons nos aînés, laissons-les passer devant nous ; ne rougissons pas de parler à genoux à notre Abbé. Les commentateurs profitent de ce qui est dit ici de la *sessio*, pour observer qu'un moine ne doit pas s'asseoir à la manière négligée et molle des mondains (1).

Enfin, saint Benoît termine par une recommandation relative à l'attitude de la communauté vis-à-vis des enfants : nous l'avons déjà commentée.

(1) *Cum sedes, non superpones alteri cruri alterum crus tuum : siquidem istud facere, animi parum attenti atque aliud agentis indicium est* (*Sermo ascet. de renuntiat. saec.*, 8. P. G., XXXI, 644).

CHAPITRE LXIV

DE L'INSTITUTION DE L'ABBÉ

Le dessein constant de cette portion de la Règle étant d'assurer le bon ordre, l'observance, la paix intérieure de la communauté, N. B. Père se trouve amené à parler une seconde fois de celui qui a pour mission de régir toute la cité monastique et en qui réside la plénitude même de l'autorité. Il n'estime pas que le chapitre second et de continuelles mentions du gouvernement abbatial tout le long de la Règle aient épuisé un tel sujet ; et, sans chercher, comme on l'a cru parfois bien arbitrairement, à atténuer et adoucir l'austérité du chapitre second, saint Benoît le complète ici en établissant d'abord la procédure à suivre pour l'élection et l'ordination de l'Abbé, et en rappelant ensuite quel esprit de sagesse et de discrétion doit diriger pratiquement l'Abbé lorsqu'il traite avec les âmes.

De ordinando Abbate. — In Abbatis ordinatione illa semper consideretur ratio, ut hic constituatur, quem sibi omnis concors congregatio, secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniori consilio elegerit.

On a, au cours des siècles, employé divers procédés pour la désignation de l'Abbé. Le meilleur, à coup sûr, ne fut pas celui qui, dès le huitième siècle (1), confiait au roi ou aux seigneurs laïcs, au nom du droit de fondation ou de patronage, le soin de pourvoir de titulaires abbayes et prieurés. Il arriva même, aux beaux jours de la commende, que ces titulaires ne furent ni moines, ni clercs ; en leur nom, des hommes de leur choix gouvernaient tant bien que mal les religieux. La *mensa abbatialis* était distincte de la *mensa communis;* et toute la charge de l'Abbé commendataire était de toucher des revenus (2). Les abbayes entraient dans le

(1) Mabillon, *Acta SS. O. S. B.*, Saec. III, Praef., 111.
(2) Cf. Émile Lesne, *l'Origine des menses dans le temporel des Eglises et des monastères de France, au IXe siècle.*

berceau ou la corbeille des princes et des princesses ! Grâce à Dieu, nous ne connaissons plus les splendeurs si chèrement achetées des abbayes de l'ancien régime ; et malgré le caractère précaire et réduit de notre vie, malgré les persécutions et malgré l'exil, nous sommes du moins libres dans nos murs.

Les droits du Souverain Pontife à la désignation de l'Abbé sont incontestablement plus réels que ceux d'un roi, même très chrétien. Le Pape pourrait *ex plenitudine potestatis apostolicae* conférer au candidat choisi par lui la dignité abbatiale et le gouvernement d'un monastère, comme il confère la dignité épiscopale et le gouvernement d'un diocèse. En fait, les Papes usent quelquefois de ce pouvoir, mais seulement dans des circonstances spéciales et extraordinaires : tel a été longtemps le cas des monastères basilicaux de Rome ; les Lettres de saint Grégoire le Grand nous montrent le Souverain Pontife désignant à des moines leur Abbé (1). Nous dirons bientôt quel est le rôle ordinaire du Saint-Siège dans les élections abbatiales.

Quant aux évêques, le Droit reconnaît qu'ils ne peuvent d'eux-mêmes, et sans délégation apostolique, choisir les supérieurs des réguliers. Ils le firent pourtant plus d'une fois dans les premiers siècles monastiques (2), soit à titre de fondateurs et pour le premier supérieur seulement, soit à titre de réformateurs (3), soit de façon abusive. Aussi des conciles, par exemple celui de Carthage de 534 (4), voulurent-ils sauvegarder la liberté des religieux : *Et quando ipsi Abbates de corpore exierint, qui in loco eorum ordinandi sunt, judicio congregationis eligantur; nec officium sibi hujus electionis vindicet aut praesumat episcopus.* Nous voyons saint Aurélien obtenir du pape Vigile confirmation du droit des moines à élire eux-mêmes leur Abbé (5) et saint Grégoire le Grand maintenir cette disposition de la sainte Règle (6). Nous préciserons dans la suite la part qui revenait et qui revient à l'évêque en cette affaire.

Le choix de l'Abbé est donc réservé aux moines : dans la pratique, l'exercice de ce droit a revêtu diverses formes. Chez saint Basile, le soin en revenait aux chefs des communautés voisines (7). Lorsque, à dater du quinzième siècle, se formèrent les grandes Congrégations bénédictines, quelques-unes d'entre elles, en même temps qu'elles renonçaient à la perpétuité des Abbés, s'accoutumèrent à recevoir leur supérieur du Chapitre général ou de la Diète : c'est la Congrégation, au sens moderne

(1) *Epist.*, l. IX, *Ep.* XCI. P. L., LXXVII, 1018 ; M. G. H. : *Epist.*, t. II, p. 49.
(2) Cf. S. Isidori Pelus., *Epist.*, l. I, *Ep.* CCLXII. P. G., LXXVIII, 339.
(3) Cfr. *Vita S. Caesarii*, l. I, 12. M. G. H. : *Script. rer. merov.*, t. III, p. 461.
(4) Mansi, t. VIII, col. 842.
(5) Mabillon, *Annales O. S. B.*, l. IX, xxviii. T. I, p. 231.
(6) *Epist.*, l. II, *Ep.* XLI et XLII. P. L., LXXVII, 578-580 ; M. G. H. : *Epist.*, t. I, p. 348 et 346.
(7) *Reg. fus.*, xliii.

du mot, qui, par l'intermédiaire de ses chefs, pourvoyait à l'entretien des cadres. Chez saint Pacôme, le supérieur de chaque monastère était nommé par le supérieur général de la Congrégation ; et celui-ci désignait lui-même son successeur (1).

Ce dernier procédé fut souvent usité dans l'histoire. Théodoret (2), Cassien (3) y font allusion. Pour l'Occident nous avons de nombreux témoignages, par exemple dans la *Vie des Pères du Jura*, dans saint Grégoire de Tours, etc. La *Règle du Maître* (4) décrit longuement la procédure à suivre lorsque l'Abbé veut se donner un coadjuteur avec future succession ; selon cette Règle, les moines n'interviennent pas (5) ; et si l'Abbé vient à disparaître sans avoir songé à assurer l'avenir, l'évêque et le clergé de la région s'adressent à un saint Abbé du voisinage, et lui demandent d'aller passer un mois dans le monastère sans pasteur, avec charge d'y choisir le plus digne. A Cluny, tandis que saint Odon et le B. Aymard avaient été élus par leurs frères, saint Maïeul et saint Odilon furent désignés par leur prédécesseur : la communauté n'intervint que pour approuver le choix. Et quand saint Odilon, devenu vieux, fut prié de choisir à son tour, il consentit seulement à nommer quelques moines prudents qui feraient l'élection, laquelle devait être ratifiée par tous : c'est ainsi que les choses se passèrent pour saint Hugues (6). Le mode d'élection par les *spirituales fratres*, comme les appelle Bernard de Cluny, passa même en coutume (7). Si le Prieur, qui présidait l'assemblée, ou le premier ancien consulté, proposait un nom qui agréait à tous, l'élection était terminée (8).

Aujourd'hui encore, l'Abbé a le droit de s'intéresser à l'avenir des siens et de pressentir, mais avec une discrétion infinie, quel pourra être l'héritier de sa pensée et le continuateur de son œuvre, si vraiment il a eu une pensée et s'il a travaillé à une œuvre digne de durer. Faudrait-il donc que, périodiquement, toutes choses fussent remises en question? L'Abbé connaît sa famille, il sait ce qui lui convient. Et il va paraître devant Dieu : on ne ment pas, à cette heure-là ; on ne se laisse guère entraîner par des motifs humains ; c'est l'heure où les Patriarches deviennent Prophètes et fixent, comme Jacob, comme Moïse mourant, l'histoire anticipée de leur race. Mais des saints se sont trompés dans ces choix suprêmes !

(1) Cf. Ladeuze, *Etude sur le cénobitisme pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve*, p. 286, 287 et 316.
(2) *Religiosa historia*, c. iv. P. G., LXXXII, 1345.
(3) *Inst.*, IV, xxviii.
(4) Cap. xciii et xciv.
(5) ... *Ne cum unusquisque de suo judicio successionem praesumens, universos in seditionem exagitet, et studiosam partibus pugnam scandali domum pacis faciat in contentionem converti* (xciv).
(6) Lire Udalric, *Consuet. Clun.*, l. III, c. i.
(7) Bernard., *Ordo Clun.*, P. I, c. i.
(8) *Constit. Hirsaug.*, l. II, c. i.

Est-ce bien sur ces choix eux-mêmes qu'il faut rejeter la responsabilité de l'échec survenu? Après tout, on fera de l'avis du vieil Abbé tel usage qu'on voudra : mais qu'il puisse en laisser un, cela ne fait pas de doute. On supplée ainsi, dans la lignée des Abbés, aux avantages d'une hérédité matérielle qui n'existe pas. Et c'est peut-être fournir à la communauté l'occasion de réaliser l'unanimité des suffrages dont parle saint Benoît : *Omnis consors congregatio.*

Chez N. B. Père, par conséquent, les membres de la communauté ont seuls mission de se choisir un père. Dans la majorité des cas, c'est le procédé le plus sûr et le plus équitable, la famille monastique étant mieux renseignée et plus directement intéressée que tout autre. C'est une question voisine du droit naturel; et l'Église le reconnaît dans le texte du Pontifical *in ordinatione presbyteri : Necesse est ut facilius ei quis obedientiam exhibeat ordinato, cui assensum praebuerit ordinando.* On voit bien aussi par le contexte de la Règle que les moines sont invités à prendre un Abbé parmi eux. Mais il est difficile de savoir comment s'effectuait cette élection. Saint Césaire (1) n'est pas plus explicite que saint Benoît. Aujourd'hui, en dehors du procédé de compromis, l'élection se fait par vote secret, et après prestation de serment.

Saint Benoît suppose trois résultats possibles de l'élection : 1° Toute la communauté, agissant sous l'impression de la crainte de Dieu, tombe d'accord pour choisir un bon moine. — 2° Toute la communauté s'entend pour choisir un indigne, un sujet plus ou moins complice de ses dérèglements : saint Benoît examinera ce cas un peu plus loin. — 3° Il n'y a pas unanimité et les voix se partagent : *Hic constituatur quem... pars quamvis parva congregationis saniori consilio elegerit.* Ce texte est incontestablement difficile.

Selon l'interprétation commune, la pensée de N. B. Père est celle-ci : à supposer qu'il y ait d'une part une majorité relative, ou bien une majorité absolue, ou même la presque unanimité, et d'autre part une minorité quelconque, si réduite soit-elle (2), l'élu sera celui de cette minorité, si son choix est meilleur et mieux inspiré, *saniori consilio.* On voit tout de suite le péril d'une telle disposition : c'est une occasion prochaine de schisme, un encouragement pour les minorités remuantes et factieuses : car chaque parti ne manquera jamais de motifs pour prétendre que son avis est le seul sage. C'est pourquoi l'Église réclame aujourd'hui une majorité numérique. Saint Benoît a-t-il réellement jeté chez les siens cette pomme de discorde et à ce point méconnu

(1) *Reg. ad virg., Recapitulatio.* XII.

(2) Si deux moines seulement élisent un bon Abbé et cent un indigne, disent PAUL DIACRE et HILDEMAR, le choix des premiers devra prévaloir.

la nature humaine? Les scrutins seront sans issue; il y aura lieu sans cesse de recourir à une autorité extérieure qui départagera et décidera quel est le meilleur choix : l'évêque par exemple, ou les Abbés du voisinage dont parlera bientôt saint Benoît, le Pape même, dit D. Calmet... Il est sûr que les choses se sont passées ainsi plus d'une fois au cours des âges; mais le texte de la Règle n'invoque point, dans ce cas précis, l'intervention de l'évêque ou d'un autre Abbé : pour elle, la communauté se suffit.

Une autre interprétation est proposée par l'auteur de l'*Explication ascétique et historique de la Règle de saint Benoît*. Il y a deux modes d'élection : *sive omnis concors congregatio...* (plusieurs manuscrits intéressants lisent *sive* au lieu de *sibi*); *sive etiam pars...* Le premier est le plus normal; le second consiste à confier à une portion de la communauté, même minime, mais prudente et « de meilleur conseil », le soin de choisir l'Abbé; il peut être utilisé soit d'une façon ordinaire, soit exceptionnellement, lorsque la communauté prévoit ou constate l'inefficacité d'un scrutin. L'explication est bonne. Pourtant, il semble bien que N. B. Père distingue et oppose en quelque sorte le cas où toute la communauté est d'accord et celui où, la communauté étant divisée, le choix d'une minorité, même réduite, mérite de s'imposer; or, selon l'explication présente, pratiquement et en dépit de certaines lenteurs exigées par les délibérations et la désignation des arbitres, il y a toujours unanimité dans l'élection : l'opposition disparaît.

Il faut chercher une autre solution à la difficulté. Nous pourrions nous ranger, pour une fois, à l'opinion du fameux Caramuel, adoptée aussi par D. Mège. Supposons le cas où les suffrages vont à plusieurs candidats. S'il y a une majorité absolue, c'est elle qui fixera le choix, encore que ce ne soit qu'une « partie » par comparaison avec l'unanimité. S'il n'y a point de majorité absolue, mais un éparpillement des suffrages, saint Benoît ne désire pas que l'on recoure à un nouveau scrutin : il n'amènerait qu'une coalition de rencontre, un syndicat de mécontents; et dans cette hypothèse le choix sera fixé par une simple majorité relative. Celui-là sera élu qui aura obtenu le plus de voix. Si l'on compare ce nombre à celui des votants, ce n'est qu'une partie, et petite; ce n'est réellement qu'une minorité, si l'on additionne en face d'elle les autres minorités. Reste à justifier la remarque : *saniori consilio*. Caramuel a réponse à tout : *Numerosior est aliis, et propterea sanior praesumitur*, dit-il, et D. Mège après lui. Peut-être saint Benoît veut-il insinuer que, dans ce cas d'une élection réalisée par une majorité relative, il y a pour tous un motif spécial de regarder davantage à l'élu, de vérifier avec plus de soin ses titres, de regarder aussi à la personne des électeurs. C'est alors qu'on pourrait, au besoin, faire intervenir un

arbitre de l'extérieur ; mais ce serait exceptionnel, et sans danger pour l'indépendance des communautés.

> Vitae autem merito, et sapientiae doctrina eligatur qui ordinandus est, etiam si ultimus fuerit in ordine congregationis.

Quel que soit le mode de l'élection, chacun des religieux devra choisir en conscience, dit saint Benoît, qui s'occupe maintenant de la personne de l'élu. Ne serait-ce pas un des spectacles les plus effrayants que l'on puisse voir sur terre, celui d'hommes faisant à Dieu le serment solennel d'élire le plus digne et égarant leur suffrage n'importe où, au hasard de leurs passions ou de leurs combinaisons du moment? Le gouvernement des âmes remis pour vingt ou trente ans, et par le fait de passions mesquines, entre des mains branlantes ou douteuses ! C'est une des circonstances où il importe le plus de se mettre en face de Dieu, du tribunal et du jugement de Dieu ; l'élection doit s'accomplir, N. B. Père l'a déjà noté, *secundum timorem Dei.* Il faut faire taire ses préjugés, ses antipathies ou ses sympathies, ses enthousiasmes, il faut surtout comprendre et prévoir.

Au reste, saint Benoît indique nettement à quels traits on reconnaîtra celui qu'il convient d'élire. *Vitae meritum*, d'abord. Une grande situation dans le monde, un grand nom, de belles relations, la richesse patrimoniale et l'espoir que, grâce à elle, on vivra à l'aise et l'on pourra bâtir, l'habileté financière et administrative : toutes ces préoccupations sont écartées. On regardera s'il y a mérite et sainteté de vie, non pas nécessairement absence de défauts et de fragilités, mais profonde dignité de vie et souci des choses surnaturelles. Saint Benoît réclame en outre (1) « la doctrine de la sagesse ». Ce n'est pas la science tout court : les hautes mathématiques ne suffisent pas. Ce n'est même pas la science ecclésiastique : car alors une théologie sèche et de pure curiosité, garantie par un diplôme de docteur, pourrait satisfaire. Ce n'est pas non plus simplement la science théorique ou expérimentale des voies mystiques. C'est quelque chose de beaucoup plus compréhensif : c'est une doctrine faite de lecture assidue, de réflexion, de pratique, de prudence, d'intelligence des institutions monastiques. La prudence, le tact, la discrétion : nous entendrons bientôt saint Benoît rappeler qu'on s'at-

(1) *Sancta quippe rusticitas solum sibi prodest; et quantum aedificat ex vitae merito Ecclesiam Christi, tantum nocet si destruentibus non resistat... Vides quantum inter se distent justa rusticitas et docta justitia* (S. Hieron., *Epist.* LIII, 3. P. L., XXII, 542).

tend à les rencontrer surtout chez l'Abbé. Et ce sont qualités qui n'accompagnent pas toujours l'intelligence, ni la vertu, ni le zèle apostolique. *Sanctus est?* disaient les anciens, *oret pro nobis. Doctus est? doceat nos. Prudens est? regat nos.*

Et lorsque toutes ces conditions se rencontrent, elles doivent déterminer le suffrage de la communauté, alors même que l'élu occuperait le dernier rang dans le monastère, qu'il serait par conséquent de profession récente et même assez jeune d'âge. Saint Placide, saint Hugues, Abbé à vingt-cinq ans, n'ont vraiment pas fait trop mauvaise figure. Et puis, si la jeunesse est un défaut, il se corrige vite et sûrement. Même, en principe, il est bon d'élire un Abbé jeune : il y a des œuvres qu'il n'entreprendra et ne pourra poursuivre que parce qu'il se sent de la vigueur, qu'il a l'avenir devant soi. Dans une communauté bénédictine, la vie et le mouvement viennent de l'Abbé ; et alors que, dans d'autres formes de vie religieuse, des cadres solides, une ossature puissante, une réglementation définie et minutieuse, maintiennent l'unité et assurent le développement de l'œuvre, quels que soient les changements de titulaire : chez nous, au contraire, tout repose sur la personne même de l'Abbé (1).

> Quod si etiam omnis congregatio vitiis suis (quod quidem absit) consentientem personam pari consilio elegerit, et vitia ipsa alaquatenus in notitiam episcopi, ad cujus diocesim pertinet locus ipse, vel Abbatibus, aut christianis vicinis claruerint, prohibeant pravorum praevalere consensum, et domui Dei dignum constituant dispensatorem; scientes pro hoc se recepturos mercedem bonam, si illud caste et zelo Dei faciant, sicut e contrario peccatum, si negligant.

Saint Benoît envisage, et avec terreur : *Quod quidem absit!* une troisième issue de l'élection : le cas où les suffrages se réuniraient sur

(1) Plusieurs conciles particuliers et plusieurs Papes ont depuis longtemps prescrit que l'Abbé ait l'âge et la dignité du sacerdoce. Selon le Code de droit canonique, un Abbé doit avoir au moins trente ans d'âge et dix ans de profession (à compter depuis la première profession) ; on exige quarante ans pour un Supérieur général et pour l'Abbesse d'un monastère de moniales.

un indigne. Une communauté ne choisit jamais un indigne que pour son plaisir à elle, et parce qu'elle se dit : « A raison de ses habitudes, et parce qu'il est compromis dans les mêmes errements que nous, voilà un moine qui ne sera pas gênant : nous pouvons sans crainte en faire un Abbé ! » Des calculs de ce genre n'étaient pas absolument métaphysiques à l'époque où se rencontraient des moines comme ceux de Vicovaro : l'unanimité qui pouvait se former pour empoisonner l'Abbé, pouvait se retrouver pour lui donner un triste successeur (1).

Lorsque ce malheur arrive, et que l'évêque du lieu ou bien les Abbés et les laïcs influents du voisinage viennent à connaître avec certitude, par quelque procédé que ce soit, officiel ou privé, les agissements vicieux de la communauté, c'est pour eux un devoir de conscience d'intervenir : s'ils le font, Dieu leur donnera bonne récompense ; s'ils se désintéressent, il y aura faute et châtiment. Encore faut-il, note rapidement saint Benoît, que leur intervention soit inspirée par des motifs purs et par le zèle de la gloire de Dieu, non par des calculs d'ambition, de jalousie, ou par des préférences injustifiées. Il ne convient pas que, sous prétexte de vigilance, même dévouée, même affectueuse, la liberté de la vie monastique soit amoindrie, et que toutes les personnes pieuses de la région partent en guerre et prennent parti dans une affaire qui ne les concerne aucunement. Ceux à qui en appelle N. B. Père auront une double mission : casser l'élection mauvaise ou suspecte et empêcher le complot des méchants de prévaloir, puis pourvoir la maison de Dieu d'un gouvernement digne. Quel était le rôle dévolu à chacun des personnages énumérés par saint Benoît? Tout porte à croire qu'ils devaient agir de concert sous la direction de l'évêque, les Abbés appuyant celui-ci de leurs conseils et les chrétiens du voisinage prêtant au besoin le secours du « bras séculier ». Le procédé suivi était sans doute celui d'une enquête ecclésiastique (2). Comment enfin se déterminait le choix du nouvel Abbé? N. B. Père est trop laconique pour qu'on puisse tirer de son seul texte réponse à toutes ces questions.

Ordinatus autem Abbas cogitet semper quale onus suscepit, et cui redditurus est rationem villicationis

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. III.

(2) Il y a coïncidence entre ces dispositions de la Règle et celles du concile de Carthage de 536 (Mansi, t. VIII, col. 842) : *Si qua vero contentio, quod non optamus, exorta fuerit, ut ista Abbatum aliorum concilio sive judicio finiatur; aut si scandalum perseveraverit, ad Primates uniuscujusque provinciae universae causae monasteriorum judicandae perducantur.* (Cf. canon VII du concile de Tours de 567, sur la procédure à suivre pour la déposition d'un Abbé. Mansi, t. IX, col. 793.)

suae; sciatque sibi oportere prodesse magis quam praeesse.

Saint Benoît adresse à l'Abbé élu et institué (1) des conseils, qui rappellent souvent ceux du chapitre second et nous invitent nous-mêmes à des redites. Avant de descendre aux applications pratiques, il pose le principe général qui doit régler toute la conduite de l'Abbé. On lui demande de prendre conscience non pas tant de l'honneur qui lui est fait que du fardeau placé sur ses épaules : il est l'intendant du Seigneur, il tient sa place auprès des âmes ; qu'il y songe sans cesse et qu'il n'oublie jamais à quel maître souverainement perspicace et équitable il devra rendre compte de sa gestion.

Les paroles qui suivent sont graves : l'Abbé doit savoir qu'il lui faut bien plutôt servir que commander, être utile aux siens que faire figure. Le Seigneur avait dit de lui-même, avec la même assonance élégante : *Filius hominis non venit ministrari, sed ministrare* (MATTH., XX, 28). Mais N. B. Père s'est souvenu aussi textuellement de saint Augustin disant aux fidèles, en l'anniversaire de sa consécration épiscopale : *Adjuvate nos, et orando et obtemperando, ut nos vobis non tam praeesse quam prodesse delectet;* et ailleurs : *Ut intelligat non se esse episcopum qui praeesse dilexerit, non prodesse* (2). Et, en effet, de combien de manières un Abbé ne pourrait-il pas envisager sa charge ! « Me voilà arrivé, pourrait-il se dire ; j'ai mon bâton de maréchal ; je n'ai rien de plus à espérer : reposons-nous ! » Non : un Abbé est un homme qui travaille. Ou bien il ferait ce raisonnement : « J'ai des occupations nombreuses, des visites à faire et à recevoir, des lettres à écrire, des relations à cultiver, des intérêts matériels à sauvegarder : il ne m'est vraiment plus possible de faire face aux exigences de la Règle. On me verra de loin en loin aux offices pontificaux : pour tout le reste, la vie monastique se développera sans moi. » Il est sûr que l'Abbé, à raison de ses occupations et pour le service même de sa communauté, ne peut toujours être avec elle et suivre toutes les observances ; mais ne semble-t-il pas qu'un Abbé qui s'appuie sur sa charge pour se soustraire à la Règle, — sauf le cas d'infirmité ou de vieillesse, — se prive lui-même d'une grande

(1) En général, la confirmation de l'élection abbatiale, l'institution, l' « ordination » de l'Abbé revenaient alors de droit à l'évêque diocésain, même lorsqu'il s'agissait de monastères assez indépendants. Dès le sixième siècle, certains fondateurs et des évêques eux-mêmes, en Italie et en Gaule, réservent au Souverain Pontife la protection de leurs monastères et la confirmation des élections abbatiales. Mais ni dans les chapitres LXIV et LXV de la Règle ni dans la Vie de saint Benoît (S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. III, XXII), nous ne trouvons d'indication suffisante pour reconnaître selon quelle discipline avait lieu à Subiaco et au Mont-Cassin l'*ordinatio Abbatis.*

(2) *Sermo* CCCXL. P. L., XXXVIII, 1484. *De Civit. Dei*, l. XIX, c. XIX. P. L., XLI, 647.

force et frustre ses moines d'un très bon exemple? Il existe un autre écueil : aux termes du Cérémonial, un Abbé a rang après les évêques, et il en possède certains droits extérieurs : *aequiparatus episcopis*. Par conscience de sa dignité, et pour le bon renom de son monastère, il pourrait se croire tenu de multiplier les pontificaux au dedans comme au dehors, de se montrer dans toutes les cérémonies et réunions ecclésiastiques, dans les congrès, de revendiquer privilèges et honneurs. Tout cela serait parfaitement indigne d'un homme sérieux et très opposé au texte de la Règle. L'Abbé est moine, il est humble et simple; et il réside chez soi.

> Oportet ergo eum esse doctum in lege divina, ut sciat unde proferat nova et vetera : castum, sobrium, misericordem, et semper superexaltet misericordiam judicio, ut idem ipse consequatur. Oderit vitia, diligat fratres.

L'Abbé n'existe que pour le bien de ses moines : il faut donc, *oportet ergo*, qu'il possède la doctrine de la foi, de la vie spirituelle, des saintes Écritures. C'est la première recommandation précise adressée à l'Abbé, et nous nous souvenons comment N. B. Père a insisté autrefois sur ce point. Du trésor acquis déjà et grossi chaque jour par l'étude et la prière, l'Abbé tirera, comme un bon père de famille, « les choses anciennes et les choses nouvelles » (Matth., xiii, 52; Cant., vii, 13) : les enseignements qui ne changent pas et les applications qui varient chaque jour, les règles qui sont éternelles et les avis qui se proportionnent à chaque nature individuelle. C'est le rôle du père de donner la lumière, comme c'est le devoir des fils de se laisser affectueusement pénétrer par elle : *Et erunt omnes docibiles Dei* (Joann., vi, 45). Un monastère doit être une école de doctrine surnaturelle. Lorsque les hommes ne sont pas encouragés et soutenus, alimentés quotidiennement par un apport d'intelligence, ils vieillissent avant l'âge, et réduisent de jour en jour le nombre et l'étendue de leurs idées; ils s'occupent de leur santé, de leur moi, de mille riens qu'ils grossissent, et deviennent ingouvernables. Et si, par malheur, l'Abbé n'enseignait pas du tout, ou se bornait à dire des futilités, il ne prendrait jamais un vrai contact avec ses moines et ignorerait à jamais les meilleures joies de la vie.

Mais à côté de l'enseignement théorique : ce que nous devons penser et croire, il y a l'enseignement pratique : ce qu'il faut vouloir et ce qu'il faut accomplir. C'est en vue de cette seconde prédication que saint Benoît signale rapidement les vertus qui sont propres à donner autorité aux

paroles de l'Abbé. Il sera chaste et sobre. Toute insistance est superflue : il serait simplement monstrueux qu'il en fût autrement et qu'il descendît de la vie de l'Abbé sur ses enfants d'autres exemples que ceux-là. Sobriété et chasteté n'ont pas d'ailleurs chez les anciens que leur sens restreint et négatif : elles impliquent la parfaite délicatesse morale, l'esprit de détachement dans l'usage des biens créés, l'adhésion à Dieu qui est le fruit de ce sacrifice.

Saint Benoît ajoute : « miséricordieux », parce qu'il commence à nous conduire sur un autre terrain, celui de la correction, de la répression active. Platon s'est demandé quelque part ce que c'est que gouverner : gouverner, dit-il, c'est échanger des lumières avec ses sujets. La réponse est belle et bien conforme à la théorie socratique, d'après laquelle nul ne fait le mal que malgré lui : si le coupable savait, il ne pécherait pas. La formule est malheureusement trop idéale pour des êtres déchus ; et l'autorité doit se résigner souvent à corriger et à punir. Béni soit N. B. Père pour nous avoir donné à imiter le procédé de Dieu même et pour y avoir incliné l'Abbé, non pas seulement par son titre de père, mais encore par la considération de son propre intérêt : « Bienheureux les miséricordieux, parce qu'ils obtiendront eux-mêmes miséricorde. » Saint Odilon disait : *Malo damnari de misericordia quam de severitate.* Si Dieu, au dernier jugement, nous reproche un excès de miséricorde, le plus respectueusement qu'il nous sera possible, à genoux devant lui, ne pourrons-nous pas lui dire : « Mais vous, Seigneur? » Que l'Abbé fasse donc toujours passer la miséricorde avant la justice, lorsque la rigueur ne paraît pas indispensable (Jac., II, 13) ! Il est un miséricordieux, il n'est pas un justicier. Sans doute il ne peut aimer le mal et les habitudes dangereuses : mais du moins qu'il aime les frères ! C'est le double principe qui le guidera dans la correction (1).

In ipsa autem correctione prudenter agat, et ne quid nimis; ne dum nimis eradere cupit aeruginem, frangatur vas; suaque fragilitate semper suspectus sit, memineritque calamum quassatum non conterendum. In quibus non dicimus ut permittat nutriri vitia, sed prudenter et cum caritate ea amputet,

(1) Il est emprunté à S. Augustin : *Dilige hominem, oderis vitium* (*Sermo* XLIX, 5. P. L., XXXVIII, 323) ; *Oderit vitium, amet hominem* (*De Civit. Dei*, l. XIV, c. VI. P. L., XLI, 409) ; *Cum dilectione hominum et odio vitiorum* (*Epist.* CCXI, 11. P. L., XXXIII, 962). — S. Caesar., *Reg. ad virg.*, XXII : *Hoc facite cum dilectione sororum et odio vitiorum.*

prout viderit cuique expedire, sicut jam diximus; et studeat plus amari quam timeri.

Comment se comporter dans la correction même, lorsqu'elle est devenue nécessaire? Avec prudence et avec mesure, sans excéder jamais : *ne quid nimis* (1). Et d'abord que les réprimandes soient rares. Lorsqu'elles tombent trop dru et périodiquement, chacun s'y accoutume et elles cessent de faire impression. Puis, qu'elles soient vraiment justifiées : il y a des points qui sont considérables et d'autres qui le sont moins ; il est tel détail que, par habitude ou par tempérament, l'Abbé n'aime pas, et qu'il n'est pas pour autant obligé d'extirper. Enfin, que les corrections viennent à propos et qu'elles soient appropriées au caractère et à la situation morale de chacun : il est des trempes dociles et il en est d'autres qui se cabrent ; il existe même, pour des âmes habituellement soumises, des moments de tentation aiguë où il serait imprudent et peut-être cruel d'ajouter encore à leur fardeau. Il faut éviter d'exaspérer les âmes : de même que s'il s'agit de racler la rouille d'un vase en métal, on ne le fera pas au point de le briser. C'est affaire de doigté et de délicatesse.

Pour incliner l'Abbé à la miséricorde, saint Benoît lui fournit un double motif : qu'il se considère lui-même, qu'il considère le Seigneur. Songeant toujours à sa propre faiblesse, se substituant en esprit à celui qui est corrigé, il sera porté à l'indulgence et à la compassion. Il le sera surtout, si, demeurant uni au Seigneur et n'agissant que de concert avec lui, il se souvient des termes employés par Isaïe (XLII, 3) et saint Matthieu (XII, 20) pour décrire le caractère du Messie : *Calamum quassatum non confringet.* Et, tandis que la Règle s'efforce de retenir l'Abbé sur les pentes de la sévérité, il serait étrange que des frères se crussent la mission de gourmander, d'aiguillonner l'autorité, lorsqu'elle ne s'emploie pas à corriger aussitôt tout ce que leur judiciaire leur dénonce comme ne pouvant être toléré plus longtemps : « Comment l'Abbé ne voit-il pas cela? Cela crève les yeux, pourtant. Serait-il donc complice?... » Patience ! Il n'est pas de bon goût d'appeler ainsi la foudre sur tout ce qui n'est pas exactement conforme à notre appréciation personnelle :

(1) C'est une réminiscence de saint Jérôme ou de saint Augustin. *Difficile est modum tenere in omnibus*, dit S. JÉRÔME, *et vere juxta philosophorum sententiam*, μεσότης ἡ ἀρετή, ὑπερβολὴ κακία *reputantur; quod nos una et brevi sententiola exprimere possumus : Ne quid nimis*, TERENTIUS, *Andria*, I, I, 34 (*Epist.* CVIII, 20. P. L., XXII, 898). Ailleurs (*Epist.* CXXX, 11. P. L., XXII, 1116) saint Jérôme répète les deux citations et attribue le *Ne quid nimis* à l'un des sept Sages, ajoutant : *Quod tam celebre factum est, ut comico quoque versu expressum sit.* Dans la Lettre LX, 7 (P. L., XXII, 593), il invite Héliodore à modérer la douleur que lui causait la mort de son neveu Népotien et lui cite le *Ne quid nimis.* — De son côté, S. AUGUSTIN cite et explique la même sentence (*Enarratio* IV *in Ps.* CXVIII, 1. P. L., XXXVII, 1509).

Nescitis cujus spiritus estis (Luc., ix, 55). Il est aisé aussi de remarquer que ces indignations ne viennent guère que de la jeunesse et de l'inexpérience ; les plus impatients à attirer les sévérités sur leurs frères sont les plus facilement surpris lorsque l'observation les atteint eux-mêmes. Qu'on laisse donc l'Abbé n'intervenir qu'à son heure et selon le mode qu'il juge opportun.

In quibus non dicimus... Voici, non pas le tempérament de la miséricorde, mais une précaution prise contre une fausse interprétation de cette vertu. L'idéal de la miséricorde n'est pas le laisser-aller universel ; l'inobservance, le débraillé ne constituent pas l'esprit de famille. Et il importe que le souci de témoigner à chacun de la bonté ne fasse pas oublier la bonté envers la communauté ; car tout monastère déchoit rapidement si le supérieur est trop porté à oublier, à excuser, à tout amnistier. Saint Benoît ne veut pas que les mauvaises habitudes se nourrissent d'une pareille condescendance. Et sa Vie nous montre plus d'un trait où la tendresse paternelle s'arma d'une sainte rigueur : qu'on se rappelle l'histoire du jeune moine qui portait le bougeoir ; de celui qui ne pouvait demeurer à l'oraison et s'abandonnait aux sollicitations du petit Éthiopien ; du cellérier trop zélé qui avait dissimulé un flacon d'huile. Il s'agit sans doute de retrancher les vices, mais de le faire au moment convenable, avec adresse, avec charité.

Même, on recommande à l'Abbé de s'étudier à être aimé plutôt que craint. C'était aussi le conseil de saint Augustin (1). Les anciens ignoraient donc cette spiritualité raffinée, selon laquelle il faudrait se garder d'un attachement cordial à son supérieur, sous prétexte de lui obéir plus purement, et qui nous ferait distinguer avec soin en lui l'homme et le supérieur, afin de nous prémunir contre une affection trop naturelle envers le premier (2) ! Si N. B. Père invite l'Abbé à se faire aimer et non redouter, c'est d'abord que l'Abbé tient la place du Seigneur et que nous sommes avec le Seigneur dans les relations où nous sommes avec notre Abbé. C'est aussi que l'économie nouvelle est par définition et tout entière une économie de charité et non de crainte : *Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore.* Enfin, cette affection même est un levier indispensable pour le bien ; elle est un soutien et un réconfort au cœur de l'Abbé, et, grâce à elle, il porte plus efficacement

(1) *Corripiat inquietas, consoletur pusillanimes, suscipiat infirmas, patiens sit ad omnes; disciplinam libens habeat, metuens imponat. Et quamvis utrumque sit necessarium, tamen plus a vobis amari appetat quam timeri, semper cogitans Deo se pro vobis reddituram esse rationem. Unde magis obediendo non solum vestri, verum etiam ipsius misceremini; quia inter vos quanto in loco superiore, tanto in periculo majore versatur* (*Epist.* CCXI, 15. P. L., XXXIII, 964-965).

(2) *Amastis enim ut veniretis : sed amastis, quid? Si nos, et hoc bene; nam volumus amari a vobis, sed nolumus in nobis. Quia ergo in Christo vos amamus, in Christo nos redamate, et amor noster pro invicem gemat ad Deum : ipse enim gemitus columbae est* (S. Aug., *In Joannis Evang., tract.* VI, 1. P. L., XXXV, 1425).

vers Dieu des âmes qui obéissent d'autant mieux qu'elles aiment davantage.

Non sit turbulentus et anxius, non sit nimius et obstinatus, non zelotypus et nimis suspiciosus, quia numquam requiescet.

Après avoir parlé de l'enseignement, puis de la correction, qui en est le complément obligé, N. B. Père insiste sur cette disposition foncière qu'il appelle la discrétion. Elle apparaîtra tout d'abord dans le caractère de l'Abbé. Or, le caractère d'un homme, c'est la forme morale de son tempérament. Mieux vaudrait peut-être qu'il n'eût pas de tempérament, pas de caractère, pas de personnalité : qu'il ressemblât parfaitement au Seigneur et que l'influence de Dieu tînt en lui la place de son moi ! Mais ce n'est pas toujours possible, l'Abbé et ses moines en prendront leur parti. Du moins saint Benoît réclame-t-il que l'Abbé s'efforce de n'être ni brouillon, ni inquiet, ni excessif, c'est-à-dire exalté, emporté, ni opiniâtre, ni jaloux, ni trop soupçonneux (1) : car il n'y a aucun repos, dit-il, pour un homme de cette trempe. Et c'est chose remarquable à quel point le calme est devenu impossible dans une maison dont le chef est remuant et passionné. Gardons-nous de passer légèrement sur ces paroles et de les considérer comme une sorte de remplissage verbal. Elles semblent, au contraire, définir une fois de plus, et par contraste, la physionomie générale de notre vie. Ce n'est pas seulement la doctrine, c'est encore la paix qui vient d'en haut et se communique hiérarchiquement. Le monastère doit être le séjour de la paix ; et c'est de la personne de l'Abbé qu'on s'attend à la voir rayonner. Répétons-le encore, il n'est nullement question chez saint Benoît d'obtenir de chacun, en éperonnant, en poussant, en aiguillonnant, le maximum de rendement surnaturel dans le minimum de durée. Ces procédés outranciers peuvent réussir : ils ont surtout chance d'échouer ; même lorsqu'ils réussissent, ils donnent à la vie surnaturelle quelque chose d'inquiet et de tendu.

In ipsis imperiis suis sit providus et consideratus, sive secundum Deum, sive secundum saeculum sint (2). Opera quae injungit, discernat ac temperet,

(1) Encore un souvenir d'Isaïe disant du Messie : *Non clamabit, neque accipiet personam... Calamum quassatum non conteret... Non erit tristis, neque turbulentus* (XLII, 2-4).

(2) Les récentes éditions critiques lisent ainsi : ... *et consideratus; et sive secundum Deum, sive secundum saeculum sit opera quam injungit, discernat.*

cogitans discretionem sancti Jacob, dicentis : *Si greges meos plus in ambulando fecero laborare, morientur cuncti una die.* Haec ergo aliaque testimonia discretionis matris virtutis sumens, sic omnia temperet, ut sit quod et fortes cupiant, et infirmi non refugiant.

Il s'agit maintenant de la discrétion de l'Abbé lorsqu'il commande, lorsqu'il impose les obédiences : car il ne peut, sous prétexte d'éviter les défauts qu'on lui signalait à l'instant, s'abstenir de donner des ordres. Mais que, dans ses ordres mêmes, *in ipsis imperiis suis*, il soit attentif et mesuré, prévoyant et pondéré, soit qu'il s'agisse des choses de Dieu, comme l'office divin et l'oraison, ou bien des choses temporelles, comme le travail et le régime alimentaire. Toujours il doit user du procédé de dédoublement et vivre en quelque sorte dans la personne des faibles. Quand l'Abbé distribuera le travail, dit saint Benoît, qu'il fasse donc preuve de discernement et de modération, le mesurant avec soin à la taille et aux forces de chacun. Dieu ne lui a point donné comme mission d'écraser ses serviteurs. Il se souviendra de la discrétion du saint patriarche Jacob (Gen., xxxiii, 13), et recueillera attentivement, dans ses lectures, tous les autres exemples de cette discrétion qui est la mère des vertus (1).

Nous avons encore dans ces quelques mots, et sous forme positive, tout l'esprit de saint Benoît. La discrétion n'est autre chose qu'une forme de la prudence, reine et maîtresse des vertus morales, selon l'exposé du Docteur angélique (2). Les vertus doivent être pondérées et intelligentes, et se tenir toutes *in medio* : or, c'est à la prudence qu'il appartient de déterminer ce *medium virtutis*, d'après la considération attentive des circonstances de l'action. Là où elle se trouve, se trouvent aussi les autres vertus morales ; de même que toutes les vertus théologales se rencontrent dans la charité. Nous pourrions dire de la discrétion qu'elle est la *prudentia regnativa*, c'est-à-dire la vertu qui, consciente de la fin à obtenir et des moyens dont elle dispose, ordonne tous les actes vers cette fin désirée, s'applique à doser toutes choses, à n'excéder en rien, à calculer l'effort selon le travail et selon l'individu. Comme habitude, comme tonalité de la vie, elle est la mesure sage, l'exquis tempérament de l'action. Elle ordonne harmonieusement les vertus et les forces de l'âme, de telle sorte que soit atteint le but supérieur de la vie qui est la contemplation des choses divines.

(1) Ce sont les expressions mêmes de Cassien, dans sa IIe *Conférence* (chap. iv), que l'on fera bien de relire en entier : *Omnium namque virtutum generatrix, custos moderatrixque discretio est.*

(2) Dans la IIa IIae, q. xlvii.

Sic omnia temperet, ut sit quod et fortes cupiant, et infirmi non refugiant. Voilà le dessein de N. B. Père : rallier à la vie parfaite, conduire à l'union divine toutes les âmes de bonne volonté. Mais, s'il en est ainsi, il faut donc prendre son parti de ne pas demander à tous et à toute heure le summum de tension continue. Ce serait, sous couleur de perfection, courir à l'inobservance. Combien peu durent ces enthousiasmes ! Le danger de la tiédeur n'est pas pire. Saint Benoît établit une certaine moyenne sage, facilement abordable ; au delà on n'exigera rien de plus. Mais une marge est laissée à la délicatesse et à la générosité personnelles. Saint Benoît lui-même, au dernier chapitre de sa Règle et en d'autres passages, ouvre aux vaillants les horizons d'une perfection ultérieure. Et c'est encore la prudence qui suggère au moine désireux de parvenir à la sainteté de ne pas s'endormir sur la route et de placer très haut son idéal pratique.

Et praecipue, ut praesentem Regulam in omnibus conservet; ut, dum bene ministraverit, audiat a Domino quod servus bonus, qui erogavit triticum conservis suis in tempore suo : *Amen dico vobis*, ait, *super omnia bona sua constituet eum.*

Une dernière et grave recommandation est adressée à l'Abbé : « Et surtout qu'il conserve en tout la présente Règle ». Tout le long de ce chapitre, on ne lui a guère parlé que de miséricorde, de discrétion, d'adaptation aux besoins des siens. Afin d'éviter toute méprise, saint Benoît lui rappelle qu'il ne lui est nullement loisible de modifier la Règle, de l'adoucir ou de l'aggraver, de lui substituer ses propres idées et ses dispositions d'au jour le jour. La volonté de l'Abbé a été souvent, en effet, jusqu'à N. B. Père, la règle unique de bien des monastères : mais les cénobites de saint Benoît ont besoin d'une Règle écrite, stable et précise dans sa largeur. Elle est confiée à l'Abbé. Saint Benoît lui demande de la conserver intacte, — esprit et lettre, — de la faire observer, sans doute aussi de l'observer lui-même. Ni l'Abbé ne saurait se passer de la Règle, qui est pour lui une lumière et un frein ; ni la Règle ne se suffit sans l'Abbé, à raison de son caractère abstrait et général. L'union étroite doit exister entre l'un et l'autre. Et là se trouve l'explication toute naturelle de l'embarras qui se crée entre un moine et son Abbé, lorsque le moine commence à transiger avec la Règle. C'est en même temps et d'une même allure que l'on s'éloigne de Dieu, de la Règle, de son Abbé ; et à demeurer fidèle à l'un ou à l'autre de ces éléments, on gagne d'être fidèle à tous, et l'on est heureux.

Les dernières paroles du chapitre, qui sont un encouragement à l'Abbé, lui répètent aussi une dernière fois qu'il est le serviteur des serviteurs de Dieu, *conservis suis*, qu'il est l'intendant chargé de leur distribuer ici-bas, avec conscience et désintéressement, le pur froment surnaturel. A ce prix, il entendra le Père de famille le mettre quelque jour en possession de tous ses biens (MATTH., XXIV, 45 sq.).

CHAPITRE LXV

DU PRIEUR DU MONASTÈRE

L'Abbé peut être assisté dans son gouvernement par un « second ». Plusieurs Règles anciennes (1) ne nomment pas autrement cet officier ; et saint Grégoire nous dit que saint Benoît, lors de la fondation du monastère de Terracine, institua « un Père et celui qui devait le seconder » : *Patrem constituit et quis ei secundus esset;* un peu plus loin il appelle ce second : *Praepositus ejus* (2). Le titre de *Praepositus*, attribué d'une façon générale par la sainte Écriture et les Pères à tous ceux qui exercent un gouvernement, par exemple aux évêques, convenait aussi aux chefs des communautés monastiques ; saint Basile appelle l'Abbé : προεστώς, Cassien : *Praepositus* (3) ; dans la Règle de saint Pacôme traduite par saint Jérôme, le *Praepositus domus* est le supérieur de chaque monastère. Mais, en réservant ce titre à celui qui assiste l'Abbé, N. B. Père n'a pas innové : la Règle de saint Macaire (4) distinguait le *Praepositus* d'avec l'Abbé ; saint Césaire parlait de l'Abbesse ou de la « Mère » et de la *Praeposita* (5). Quant au terme de « Prieur », qui remplace maintenant (6) celui de « Préposé » ou de « Prévôt », il désigne dans la Règle de saint Benoît un supérieur quelconque, un ancien, celui qui préside.

Notre législation actuelle reconnaît trois sortes de Prieurs : les Prieurs « conventuels », qui ont juridiction tout comme les Abbés ; les Prieurs

(1) S. Pach., *Reg.*, clxxxii, clxxxv. — Theodoreti *Religiosa historia*, c. iv, P. G., LXXXII, 1348. — Cf. S. Basil., *Reg. fus.*, xlv.

(2) *Dial.*, l. II, c. xxii.

(3) *Inst.*, V, xxvii ; *Conlat.* XVIII, vii.

(4) Cap. xxvii.

(5) *Reg. ad virg.*, xvi.

(6) Contrairement à l'avis de certains commentateurs, nous ne pensons pas que le terme de « Prieur » ait déjà sa signification restreinte dans la Lettre de S. Grégoire le Grand *ad Victorem episcopum* (*Epist.*, l. V, *Ep.* VI. P. L., LXXVII, 727 ; M. G. H. : *Epist.*, t. I, p. 284) ; là, comme dans l'intéressante Lettre *ad Agnellum Abbatem* relative à l'ordination d'un « Préposé » (*Epist.*, l. VII, *Ep.* X. P. L., *ibid.*, 864 ; M. G. H. : *ibid.*, p. 453), *locus Prioris, locus prioratus* indiquent le rang de supérieur ; et saint Grégoire nomme toujours le second de l'Abbé : *Praepositus* (*Epist.*, l. III, *Ep.* III. P. L., *ibid.*, 605 ; M. G. H. : *ibid.*, p. 160 sq.). Pour trouver ce personnage sous le nom de « Prieur », il faut descendre jusqu'aux *Statuts* de Lanfranc, aux Coutumes de Cluny, aux Us de Cîteaux, etc. (Cf. Hæften, l. III, tract. vi, disq. i-iii).

« simples », supérieurs de monastères qui ne sont pas encore érigés canoniquement et sont considérés comme une portion de la maison fondatrice ; le Prieur « claustral », le seul dont il soit question présentement. On l'appelle ainsi, dit Lanfranc (1), parce qu'il est spécialement chargé de la surveillance du cloître et de ses alentours, c'est-à-dire de la région où les moines se tiennent ordinairement. De la sorte, il était distingué de celui qu'on nommait à Cluny et ailleurs le Grand Prieur et dont il était le vicaire (2). Actuellement la charge de Sous-Prieur d'une abbaye correspond un peu à la charge du Prieur claustral clunisien. Dans les Déclarations ou Constitutions de Saint-Maur, il n'est fait mention que d'un ou de plusieurs doyens pour aider le supérieur et son second dans le maintien de la discipline. Le Sous-Prieur ou le second Prieur existait dans les Congrégations de Bursfeld, de Valladolid, etc.

Le chapitre LXV peut se résumer comme il suit : Graves abus auxquels donne lieu l'institution du Prieur, surtout lorsqu'elle est l'œuvre de personnes autres que l'Abbé ; — est-il possible de vivre sans Prieur ; — dans la négative, comment procéder à son institution ; — quelle doit être l'attitude du Prieur en charge ; — quelle procédure suivre s'il se conduit mal et s'il est incorrigible.

De Praeposito Monasterii. — Saepius quidem contingit, ut per ordinationem praepositi scandala gravia in monasteriis oriantur, dum sint aliqui maligno spiritu superbiae inflati, qui aestimantes se secundos Abbates esse, assumentes sibi tyrannidem, scandala nutriunt, dissensiones in congregatione faciunt,...

On ne peut manquer d'être frappé par le ton très sévère que prend soudain N. B. Père, par l'extrême vivacité avec laquelle il dénonce les intrigues et les scandales qui suivent, très souvent, dit-il, l'institution du Prieur. Il flétrit ces menées avec des mots cinglants et durs, qu'on n'est pas habitué à rencontrer sous sa plume. Les phrases elles-mêmes sont comme emportées dans un mouvement de sainte indignation. Et saint Benoît fait trêve un instant à sa brièveté coutumière, pour analyser et décrire toutes les phases du mal. On a l'impression qu'il a vu ce mal de près et qu'il parle d'après une expérience attentive et suivie. Mais ni lui ni l'histoire ne nous ont dit à quels faits précis il songeait. Après avoir

(1) *Statuta*, c. III.

(2) On trouvera le détail de leurs fonctions respectives dans Udalric, *Consuet. Clun.*, l. III, c. IV et VI, dans l'*Ordo Cluniacensis* de Bernard, P. I, c. II et III, dans les *Constitutions d'Hirsauge*, l. II, c. XVI, XVII et XX.

indiqué les abus d'une façon générale et sans déterminer les événements qui en sont l'origine, N. B. Père signale quelques circonstances plus particulièrement redoutables.

> ... et maxime in illis locis, ubi ab eodem sacerdote, vel ab eisdem Abbatibus qui Abbatem ordinant, ab ipsis etiam et praepositus ordinatur. Quod quam sit absurdum facile advertitur, quia ab ipso initio ordinationis materia ei datur superbiendi, dum ei suggeritur a cogitationibus suis, exutum eum esse a potestate Abbatis sui, quia ab ipsis est ordinatus a quibus et Abbas.

Au chapitre précédent, N. B. Père faisait allusion à l'intervention extraordinaire de l'évêque ou des Abbés voisins dans l'élection de l'Abbé. Ici, nous apprenons qu'en certains lieux — saint Benoît ne dit pas : partout — l'institution ou ordination de l'Abbé — il ne dit pas : l'élection — revenait habituellement soit à l'évêque (*sacerdos*), soit à un concile abbatial ou plutôt à l'évêque assisté des Abbés du voisinage. Et il arrivait parfois que le Prieur reçût l'institution de ceux-là mêmes qui avaient institué l'Abbé, peut-être dans la même cérémonie (1). « Or il est aisé de voir combien c'est absurde », ose dire saint Benoît. Car c'est fournir au Prieur, et dès le premier instant, dans l'acte même qui l'introduit en charge, l'occasion prochaine de la superbe. Il ne faut pas trop escompter la vertu des hommes. Et l'expérience démontre ce qui se passe lorsque l'élu se laisse « gonfler par un méchant esprit d'orgueil ».

Voici d'abord les réflexions muettes du Prieur : c'est comme le premier acte : « Je ne suis pas l'homme de l'Abbé : il ne m'a pas choisi, je lui ai été imposé. Je suis donc indépendant ; je fais ici fonction de l'autorité supérieure qui m'a investi et de qui seule je relève. C'est à moi, par conséquent, qu'il appartient de corriger, de réduire l'action de l'Abbé (2) ». Cependant celui-ci se fait, à son point de vue, des réflexions toutes semblables : « Il sera malaisé de gouverner céans. J'ai près de moi un homme qui me sert de surveillant, de qui le rôle est très ingrat pour moi, car il m'observe au nom de l'autorité qui l'a créé, et très facile pour lui, parce que, ne faisant rien, il est fort à l'aise pour critiquer... »

(1) *Mos erat eorum tunc*, remarque SMARAGDE, *ut quando Abbas ordinabatur, tunc et ab eodem episcopo et aliis coram adstantibus Abbatibus et praepositus ordinaretur.*

(2) La meilleure leçon des manuscrits est peut-être même cette formule du discours direct que l'orgueil suggère à l'âme : *Ab ipsis es et tu ordinatus a quibus et Abbas.*

Alors commence la seconde période, celle où la division s'affirme extérieurement. Il est en effet presque impossible de limiter l'action de telles causes, lorsqu'elles sont organiques et ne consistent pas seulement en des incompatibilités d'humeur. Malgré les précautions prises pour sauver les apparences, la guerre éclate, et la maison tout entière est invitée à prendre parti.

> Hinc suscitantur invidiae, rixae, detractiones, aemulationes, dissensiones, exordinationes; et dum contraria sibi invicem Abbas praepositusque sentiunt, et ipsorum necesse est sub hac dissensione animas periclitari; et ii qui sub ipsis sunt, dum adulantur partibus, eunt in perditionem. Cujus periculi malum illos respicit in capite, qui talibus in ordinatione se fecerunt auctores.

Le Prieur se considère et prétend se faire traiter, non pas comme le second de l'Abbé, mais comme un « second Abbé ». Il s'efforce de ramener tout à soi, d'accaparer un pouvoir qui n'est autre chose, entre ses mains, que de l'usurpation et de la tyrannie : *assumentes sibi tyrannidem.* Il a ses adulateurs, ses clients, sa cour. Pour arriver à ses fins, il provoque et entretient des scandales, il sème la zizanie, il organise des complots et divise la communauté. Ce ne sont plus que haines, altercations, médisances et calomnies, jalousies et envies, scissions, désordres de toute nature. Les moines se rangent dans l'un ou l'autre camp : car il n'est ni permis, ni possible de demeurer neutre. Ceux qui aiment l'ordre et l'obéissance vont du côté de l'Abbé ; ceux qui prétendent aimer la réforme, la raison, que sais-je encore? vont du côté du Prieur.

Désormais plus de paix, plus de vie spirituelle, plus d'édification, plus de monastère. Les contestations s'enveniment chaque jour davantage ; on se transmet quelquefois durant de longues années l'héritage maudit de ces divisions dont chacun souffre et dont nul ne veut guérir. Il n'y a chez tous que le souci de la revanche, de la défense ou de l'attaque, l'attitude de la neutralité armée. Et il survient ce résultat lamentable : ceux qui ont goûté une fois à cette coupe amère de la discorde fraternelle ne peuvent plus s'en passer ; l'hostilité entre dans le tempérament ; la défiance devient incurable. Infailliblement, dit saint Benoît, les âmes du Prieur et de l'Abbé lui-même sont en danger ; et ceux qui épousent le parti de l'un ou de l'autre s'acheminent vers la perdition ; il est si difficile alors, même aux bons, de garder la mesure et la charité !

La responsabilité du mal qui doit résulter d'un état de choses aussi dangereux, *cujus periculi malum*, revient, au premier chef, à ceux qui, en ordonnant le Prieur avec l'Abbé, se sont réellement constitués les auteurs de tels désordres (1). C'est aussi franc que le *quam sit absurdum* de plus haut. Et pourtant cette constitution chargée d'anathèmes a été adoptée au dix-septième siècle par la Congrégation de Saint-Vanne : c'était le Chapitre général qui nommait les Prieurs claustraux ou Sous-Prieurs. A Saint-Maur et au Mont-Cassin, le supérieur choisissait lui-même son second.

> Ideoque nos praevidemus expedire, propter pacis caritatisque custodiam, in Abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui. Et si potest fieri, per decanos ordinetur (ut antea disposuimus) omnis utilitas monasterii, prout Abbas disposuerit : ut dum pluribus committitur, unus non superbiat.

Saint Benoît prend ici quelques mesures législatives. Puisque le mal qui vient d'être décrit résulte d'une intervention étrangère dans l'établissement des charges, nous estimons, dans le dessein de prévenir ces scandales, *praevidemus*, et de sauvegarder la paix et la charité, nous estimons qu'il convient de laisser à l'Abbé pleine liberté d'organiser et de gouverner son monastère (*ordinatio* a ici son sens général). Ce principe du pouvoir absolu de l'Abbé découle directement de la conception que saint Benoît s'est faite d'une communauté monastique : il n'est pas seulement inspiré par des situations extraordinaires ni donné simplement comme un opportun préservatif.

En vertu de ce principe, l'Abbé choisira donc lui-même son Prieur, — s'il juge nécessaire d'en choisir un. Car N. B. Père va plus loin. Et alors que ses devanciers ne semblaient pas redouter de se donner un second, saint Benoît estime qu'il vaudrait mieux y renoncer. Il soupçonne que ce ne sera pas toujours possible : *Et si potest fieri.* Mais enfin, c'est faisable ; d'autant que, dans la pensée de N. B. Père, l'Abbé devait rarement sortir de chez soi et, par conséquent, avait moins besoin d'être suppléé. C'est par les doyens, selon qu'il a été réglé au chapitre XXI, que l'Abbé assurera tout le service, pourvoira aux nécessités multiples du monastère (2). Saint Benoît ne veut pas dire que les doyens et eux seulement seront placés à la tête des différents services, mais bien qu'ils devront

(1) Des manuscrits lisent *talius inordinationis*.
(2) *Utilitas monasterii :* même expression au chapitre III ; on la trouve dans CASSIEN, *Inst.*, VII, IX.

veiller au bon ordre et remplir toutes les fonctions réservées d'ordinaire au Prieur. Tout se fera, du reste, conformément aux ordres de l'Abbé. Grâce à ce morcellement du pouvoir entre les mains de plusieurs, un seul n'aura plus l'occasion de s'élever.

> Quod si aut locus expetit, aut congregatio petierit rationabiliter cum humilitate, et Abbas judicaverit expedire, quemcumque elegerit Abbas, cum consilio fratrum timentium Deum, ordinet ipse sibi praepositum.

Il ne faut pourtant pas qu'en voulant se prémunir contre l'indiscipline des Prieurs et les troubles qu'elle engendre, on expose le monastère à manquer de gouvernement. Car enfin, si la maison est nombreuse, si l'Abbé est souvent absent ou fatigué, il paraît difficile que les doyens, même réunis en conseil, se concertent pour imprimer une direction unique et absolument identique à celle de l'Abbé. Celui-ci, *si locus expetit*, pourra donc choisir un Prieur. Il le fera d'autant plus volontiers que la communauté peut-être le lui demande, humblement, et pour des motifs fondés. Mais encore qu'il lui soit recommandé d'en conférer avec des frères craignant Dieu et prudents, c'est à lui qu'est laissé le soin d'apprécier l'opportunité de cette mesure et de la décider (1).

Remarquons comment saint Benoît s'applique à souligner, par chaque expression, l'entière liberté de l'Abbé. Il choisit lui-même qui il veut, *quemcumque elegerit Abbas*, et quand il veut ; c'est lui-même qui l'institue son Prieur, *ordinet ipse sibi praepositum;* ce n'est le Prieur ni de l'évêque, ni des frères : c'est le sien, c'est son homme. Et cela suffit pour déterminer quels doivent être l'attitude et le rôle du Prieur dans la communauté.

> Qui tamen praepositus illa agat cum reverentia quae ab Abbate suo ei injuncta fuerint, nihil contra Abbatis voluntatem aut ordinationem faciens : quia quantum praelatus est ceteris, tantum eum oportet sollicite observare praecepta regulae.

Qui tamen praepositus : il faut noter cet adverbe, destiné encore à prévenir les empiétements de l'élu. Il est le Prieur, c'est-à-dire celui qui

(1) Voir dans les anciennes Coutumes, par exemple dans celles de Cluny, comment avait lieu l' « ordination » du Prieur.

vient immédiatement après l'Abbé et qui est, après lui, la première autorité du monastère ; celui à qui, en cas d'absence, de démission, d'incapacité, de mort de l'Abbé, revient de droit le gouvernement ; celui à qui l'Abbé laisse une large part d'action et d'influence : ce n'est pas parce qu'il est tout cela que le Prieur pourra affecter des airs hautains et indépendants. Puisque l'Abbé l'a choisi, librement et non sans retour, pour qu'il soit son bras droit et qu'il le représente auprès des frères, ne serait-il pas déloyal que le Prieur s'efforçât de confisquer l'affection des moines, les détournât sournoisement d'obéir à l'Abbé sur tel ou tel point, et ne tînt nul compte, pour sa part, des ordres ou des directions données? « Qu'il accomplisse, et avec révérence, dit saint Benoît, ce qui lui est enjoint par *son* Abbé, et qu'il ne fasse *rien* contrairement à la volonté ou aux règlements de l'Abbé (1). »

Et ceci nous invite à dire un mot des qualités d'un Prieur. S'il est saint, Dieu soit béni, car il faut de la vertu à celui qui doit à la fois commander et obéir, obéir mieux et avec une docilité plus profonde, obéir à un homme qu'il voit de plus près et dont peut-être il connaît bien les faiblesses. Il va de soi qu'il aura de l'intelligence et de la circonspection. Il sera régulier et vraiment moine, puisque sa charge est surtout de maintenir l'observance exacte. Et saint Benoît lui rappelle que, dans la mesure même où il est élevé au-dessus des autres, il devra donner l'exemple d'une plus grande fidélité aux préceptes de la Règle. Qu'il soit attaché à son Abbé, c'est tout naturel ; et il s'efforcera au besoin de rapprocher de celui-ci et de lui amener les frères. Il aimera ceux-ci par conséquent. Il est presque souhaitable qu'il soit d'une trempe un peu différente de celle de l'Abbé : dans l'intérêt de l'Abbé lui-même, à qui le Prieur pourra donner, à l'occasion et respectueusement, un bon conseil ; dans l'intérêt aussi des frères, qui pourront parfois trouver chez le Prieur certaines qualités complémentaires de celles de l'Abbé ; mais comparer l'Abbé au père et le Prieur à la mère, ne va pas sans quelque puérilité (2).

Qui praepositus, si repertus fuerit vitiosus, aut elatione deceptus superbiae, aut contemptor sanctae regulae fuerit comprobatus, admoneatur verbis usque quater : si non emendaverit, adhibeatur ei correctio disciplinae regularis. Quod si neque sic correxerit, tunc dejiciatur de ordine praepositurae, et alius qui

(1) S. Pacôme disait de même du supérieur local de chaque monastère : *Ipse autem praepositus nihil faciet, nisi quod Pater jusserit, maxime in re nova; nam quae ex more descendit, servabit regulas monasterii* (CLVIII).

(2) D. Mège, Comment., p. 750.

dignus est, in loco ejus subrogetur. Quod si et postea in congregatione quietus et obediens non fuerit, etiam de monasterio expellatur. Cogitet tamen Abbas, se de omnibus judiciis Deo redditurum rationem, ne forte invidiae aut zeli flamma urat animam.

Il faut penser à tout. S'il arrive que le Prieur s'en fasse accroire, qu'il soit séduit et emporté par la superbe, qu'il soit convaincu de mépris pour les saintes institutions monastiques (1), qu'il se révèle enfin comme vicieux : alors l'Abbé n'est point désarmé. Néanmoins il honorera chez son Prieur une charge dont lui-même l'a revêtu, et il évitera de le déconsidérer tout à fait dans l'esprit des frères. Tandis qu'on avertit deux fois les simples moines, trois fois les doyens, le Prieur sera averti quatre fois, et en secret. S'il ne s'amende pas, on lui appliquera les sévérités de la correction régulière : réprimande publique, etc. (chap. XXVIII).

Si tout cela le laisse incorrigible, qu'on le fasse déchoir du rang de Prieur et qu'un autre, vraiment digne de cette charge, lui soit substitué. Avec notre discipline actuelle, la déposition d'un Prieur mauvais ou simplement douteux se ferait moins longtemps attendre ; et la double cérémonie de déposition et de renouvellement des charges, qui a lieu chaque année, fournit au Prieur l'occasion de disparaître. Un changement d'obédience n'implique aucunement, d'ailleurs, une diminution. Cependant, si le moine s'essayait dans la suite, par un esprit trop naturel de vengeance, à fomenter la discorde dans la communauté, s'il ne restait pas à son rang, obéissant et paisible, qu'on aille jusqu'à l'expulser du monastère : *etiam de monasterio expellatur.*

Mais, dans une matière où l'Abbé peut excéder, se laisser entraîner à la jalousie, au ressentiment, à la passion, saint Benoît l'avertit de se souvenir qu'il rendra compte à Dieu de toutes ses décisions. Rien n'est plus efficace pour étouffer, dès le principe, toute mauvaise flamme qui brûlerait son cœur.

(1) D. Calmet prouve, par cinq raisons, que N. B. Père pouvait sans vanité ni présomption parler de la « sainte Règle ». Ce serait vraiment trop peu de ces deux mots, d'ailleurs mal compris, pour refuser à saint Benoît la paternité de ce chapitre ou même de toute la Règle, comme on l'a osé quelquefois, note Boherius.

CHAPITRE LXVI

DU PORTIER DU MONASTÈRE

L'ordre intérieur du monastère et sa paix ne demeurent assurés qu'à la condition que les relations avec le dehors soient contrôlées et réglées par un service vigilant : celui du portier. N. B. Père complète donc simplement toute cette portion de sa Règle en lui consacrant ici quelques lignes. Depuis longtemps et presque partout, c'est la plus humble des charges ; on l'abandonne à des frères convers ou à des serviteurs : cependant les anciens, nous le verrons, l'envisageaient bien autrement. C'est encore le dessein de recommander une fois de plus et de sauvegarder la clôture et la stabilité monastiques qui a dicté à saint Benoît la seconde partie du chapitre, si disparate de prime abord. Mais le rapprochement lui était suggéré par la source même où il a puisé presque tous les éléments de ce chapitre : le chapitre XVII de l'*Historia monachorum* de Rufin (1).

De ostiario monasterii. — Ad portam monasterii ponatur senex sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere, cujus maturitas eum non sinat vagari. Qui portarius cellam debet habere juxta portam, ut venientes semper praesentem inveniant a quo responsum accipiant. Et mox ut aliquis pulsaverit aut pauper clamaverit, « Deo gratias » respondeat, aut benedicat; et cum omni mansuetudine timoris Dei

(1) Il s'agit du monastère de l'Abbé Isidore, en Thébaïde : *Intrinsecus putei plures, horti irrigui, omnium quoque pomorum arborumque paradisi, et quaecumque necessaria usibus erant sufficienter, imo et abundanter provisa; ab hoc ut nulli monachorum habitantium intrinsecus, necessitas ulla fieret exeundi foras ad aliquid requirendum. Senior quidam, vir gravis, et de primis electus, ad januam sedens, hoc habebat officii ut adventantes ea lege suscipiat, qua ingressi ultra non exeant... Hic ergo senior in janua, ubi ipse commanet, adhaerentem sibi habebat hospitalem cellulam, in qua adventantes hospitio recipiat et omni humanitate refoveat* (*Vitae Patrum*, II, XVII. ROSWEYDE, p. 475-476). Au chapitre II, RUFIN avait écrit : *Plantavit* (Hor) *hanc silvam, ut ibi fratres, quos inibi congregare cupiebat, non haberent necessitatem ligni gratia longius evagandi* (ROSWEYDE, p. 457).

reddat responsum festinanter, cum fervore caritatis. Qui portarius, si indiget solatio, juniorem fratrem accipiat.

Remarquons que N. B. Père parle au singulier de la porte du monastère. Il est en effet traditionnel (1) qu'une seule porte (avec une seconde ordinairement pour les services intérieurs et les charrois) donne accès au monastère : c'est une garantie de notre clôture. Et, pour surveiller cette porte, la Règle institue un portier. Ce n'est pas un « concierge » : il ne doit en avoir ni le nom ni les mœurs. Saint Benoît ne veut pas qu'on mette là le premier venu. Il y a trois points où le monastère entre en contact avec l'extérieur : l'hôtellerie, la porterie, les parloirs. Les parloirs n'ont d'autres titulaires que les frères dont les parents ou les amis sont un peu voisins du monastère et multiplient leurs visites. Nous avons parlé, en commentant le chapitre LIII, des dangers spéciaux de l'hôtelier ; il faudrait répéter les mêmes remarques au sujet du portier, dont la fonction est tout aussi délicate.

C'est lui qui, le premier, est mis en rapport avec les hôtes. Anciennement même, sa charge coïncidait parfois avec celle d'hôtelier (2). Avec les hôtes, ce sont les familiers, les touristes, les pénitents, les pèlerins, les pauvres enfin, qui se présentent à la porterie ; et souvent le portier reçoit l'obédience de faire les distributions d'aumônes aux indigents (3). Dans un grand monastère, la porterie n'est jamais une sinécure ; elle est une source abondante de mortification et de démission de soi-même. Un heureux tempérament n'y suffirait pas : il faut de la vertu surnaturelle, pour être accueillant toujours et toujours de belle humeur, pour savoir se taire, comme pour savoir parler à propos. Si le portier n'a pas un réel amour du silence, sa cellule ne sera qu'un lieu de vains bavardages et de cancans. C'est là que s'enregistreront toutes les nouvelles du dehors et que, peut-être, les moines viendront les recueillir ; c'est de là aussi que s'échapperont certains détails, plus ou moins travestis, de la vie du dedans. A Dieu ne plaise que le portier se fasse jamais le truchement irrégulier entre les religieux et les mondains ! Ajoutons qu'il ne doit manquer ni de tact, ni d'esprit de discernement, afin de reconnaître avec promptitude à quelles personnes il a affaire, deviner comment il doit traiter chacun

(1) La 133e novelle de JUSTINIEN (c. I : *Collatio* IX, tit. XVI) légiférait ainsi : *Volumus... non plurimos esse in monasterium ingressus sed unum, aut secundum forte; et adstare januae viros senes et castos et testimonii boni ex omnibus, qui quidem neque reverendissimis monachis concedant sine abbatis voluntate exire monasterium... Sitque cautissima maceria munitum monasterium, ut nullus exitus aliunde nisi per januas sit.*

(2) CASSIEN écrivait du postulant : *Deputatur seniori, qui seorsum haud longe a vestibulo monasterii commanens habet curam peregrinorum atque advenientium deputatam eisque omnem diligentiam susceptionis et humanitatis inpendit* (*Inst.*, IV, VII).

(3) Il en était ainsi à Cîteaux (selon le chap. CXX des Us), à Bursfeld, etc.

et rendre à tous le service qui convient : *Sapiens, qui sciat accipere responsum et reddere. Responsum* a souvent dans le langage du temps le sens d'affaire, de message, de « commission » comme nous disons vulgairement (1).

L'âge d'un portier n'est pas indifférent. S'il est trop vieux, son fardeau lui devient facilement intolérable et il est exposé à se défaire trop prestement de tous ceux qui viennent déranger sa lecture ou sa quiétude. S'il est trop jeune, il n'impose pas le respect et la réserve ; il distingue mal ceux qu'il faut accueillir et ceux qu'il faut écarter. La dissipation de la jeunesse l'entraîne à vaguer un peu partout ; lui qui ouvre la porte aux autres, il pourrait bien, s'il n'a que peu de conscience, se l'ouvrir à lui-même et se persuader qu'il a besoin, pour la dilatation de sa vie ou même pour sa contemplation, d'une petite excursion dans le voisinage. Certains goûts de lecture et de prière, avec un petit travail manuel, aideront le portier à l'amour de la clôture parfaite (2). Un grand nombre de visiteurs ne pourront juger le monastère que d'après l'accueil qu'ils auront reçu à la porterie : c'est un motif de plus pour que tout y soit digne et édifiant.

Les commentateurs se demandent si N. B. Père réclame vraiment un « vieillard » ; la plupart le pensent, et beaucoup de témoignages historiques semblent leur donner raison ; d'autant que saint Benoît lui-même prescrit d'accorder comme aide au portier « un plus jeune frère ». On peut se contenter néanmoins de la maturité de l'âge et de celle que donne la prudence. Chez les Pères d'Orient, le portier était parfois l'un des rares prêtres de la maison. Partout, et pour toutes les raisons que nous venons de dire : sécurité du monastère, bon renom, édification des étrangers, cette charge était considérée comme l'une des premières ; rappelons-nous que l'Église a institué un ordre spécial de clercs pour garder la porte de ses temples. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 réclamait qu'on fît choix de frères instruits. Et D. Calmet insinue que le fait d'abandonner la porterie à des laïcs est l'indice d'une diminution de sens monastique. C'est peut-être un peu sévère. Pierre le Vénérable, dans sa controverse avec Cîteaux, avouait ne pas comprendre à quoi bon immobiliser un religieux à la porterie, puisque, disait-il, il n'y a, pour ainsi parler, pas de

(1) Au chapitre LI, saint Benoît écrivait : *Frater qui pro quovis responso proficiscitur...* Et S. GRÉGOIRE LE GRAND : *Mos etenim cellae fuit, ut quotiens ad responsum aliquod egrederentur fratres...* (*Dial.*, l. II, c. XII). — Cf. DU CANGE, *Glossarium*.

(2) La *Regula cujusdam ad virgines* trace un joli portrait des religieuses chargées de garder la porte : ... *Aetate senili; quibus mundus silet; quae jam ex praesentibus pompis nihil desiderent; sed in toto cordis affectu Creatori inhaerentes singulae dicant : Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Deo spem meam... Sint mentis suae statu firmissimae, ut Domino cum Propheta orando dicant : Averte oculos nostros, ne videant vanitatem... Tale semper supervenientibus ostendant exemplum, ut et foris ab extraneis nomen Domini glorificetur, ... et intus a consodalibus suis mercedis praeparent lucra, dum omnium vice foris gerunt curam* (III).

portes à Cluny ; puisque les portes du monastère sont presque toujours ouvertes à tout venant ; il suffit, ajoutait-il, qu'un « honnête serviteur » les garde aux heures où elles doivent cependant être fermées (1). Les Cisterciens plaçaient à la porterie un religieux de chœur et un convers. Souhaitons de pouvoir faire de même dans nos monastères.

Le portier aura sa cellule tout près de la porte : cela s'impose. On ne l'y attache pas avec une chaîne, comme le faisaient les Romains, mais la charité et la prévoyance demandent qu'il reste fidèle à son poste, afin que les survenants trouvent toujours quelqu'un qui leur réponde et avec qui ils puissent traiter : *a quo responsum accipiant.* Il est probable que, chez saint Benoît, le portier disait certaines parties de l'office et faisait la *lectio divina* dans sa cellule ; mais, comme la porte demeurait close toute la nuit et même à certaines heures du jour, par exemple peut-être pendant les repas, le portier n'était pas complètement exclu des exercices conventuels (2). Au reste, N. B. Père permet qu'on lui donne comme aide un frère plus jeune, qui fera les commissions, qui le remplacera au besoin, mais sans le décharger de sa responsabilité : car il demeure titulaire.

La Règle entre ensuite dans quelques détails sur la fonction du portier. Lorsque quelqu'un frappe, ou bien lorsqu'un pauvre, n'ayant autre chose à réclamer que l'aumône, pousse un cri pour avertir de sa présence, il faut que, sans le moindre retard, le portier réponde *Deo gratias* ou bien qu'il bénisse. Nous avons dit, au chapitre LXIII, ce qu'il convient d'entendre par cette bénédiction. Et nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de se demander, ni surtout qu'il soit possible de savoir, si la formule *Deo gratias* était réservée aux pauvres, l'autre aux riches, ou bien inversement (3). Mais ce qu'il faut retenir, c'est la recommandation de « rendre réponse » avec toute la douceur possible, toute la mansuétude qui vient de la crainte de Dieu, et en même temps avec l'empressement et la sainte ardeur de la charité. Il est si naturel aux gens poursuivis et pressés de s'impatienter et, selon la formule courante, de secouer leur monde ! Afin de trouver toujours à l'heure opportune le secret de cette hâte tranquille, le portier se souviendra que c'est Dieu lui-même qui se voile dans la personne des hôtes. Et s'il survient quelqu'un à qui l'on ne s'attend pas, qui semble être de trop, il devra donc recevoir le même accueil affectueux, en souvenir du treizième pauvre de saint Grégoire ou du mendiant de saint Martin.

Monasterium autem si fieri potest, ita debet construi, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendinum,

(1) *Epist.*, l. I, *Ep.* XXVIII. P. L., CLXXXIX, 134.
(2) Cfr. *Reg. Magistri*, XCV.
(3) Quelques manuscrits ont *aut Benedic.*

hortus, pistrinum, vel artes diversae intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foras : quia omnino non expedit animabus eorum.

Nous avons dit, outre, leur commune origine, quel lien rattache cette prescription aux précédentes : le souci constant, chez saint Benoît, d'accentuer la séparation des siens d'avec le monde, de garantir la clôture et la stabilité. Il est tout à fait inopportun et périlleux pour des moines d'errer çà et là, d'aller se promener dehors et, d'une façon générale, de sortir sans obédience ou avec une obédience extorquée et élargie. Le monde n'est pas salubre pour nous ; notre âme y est mal à l'aise ; nous ne sommes plus aptes à y séjourner sans danger. Le besoin de se créer des distractions, d'échapper à l'observance et à la vie commune, serait de bien triste augure. Et les prétextes ne manquent jamais à l'immortification ; elle sait s'envelopper des formes les plus édifiantes : c'est l'apostolat, c'est la science sacrée, c'est la charité, c'est une santé précieuse. Mais N. B. Père ne répond de la persévérance et de la sainteté des moines que s'ils restent cachés dans leur monastère. Il souhaite même que celui-ci puisse se suffire et qu'il soit installé de telle sorte que rien n'y manque des choses indispensables à la vie et au travail. Il reconnaît d'ailleurs que ce n'est pas toujours réalisable. Les conditions d'un Mont-Saint-Michel, par exemple, se prêtent mal au désir de N. B. Père ; et les collines, aimées de saint Benoît, comme dit le proverbe (1), n'étaient pas toujours, sauf miracle, pourvues d'une source (2).

L'énumération des *necessaria* ne prétend pas, il va de soi, être complète ; saint Benoît ne signale que ce qu'il y a de plus requis : de l'eau, un moulin (3), un jardin, une boulangerie (4), enfin les métiers et ateliers divers (voir le chap. LVII). Remarquons en passant que N. B. Père recommande les exploitations et les travaux en tant que nécessaires à la vie conventuelle, et non comme de vastes entreprises de rapport. Il ne semble pas non plus qu'il souhaite voir ses moines s'en aller travailler au loin, puisqu'il désire un jardin dans la clôture même.

Le monastère complet ressemble donc à une petite cité. C'était le cas de beaucoup de monastères de la Thébaïde, où les différents corps de métiers occupaient chacun leur quartier. En Occident, après saint

(1) *Bernardus valles, montes Benedictus amabat,*
Oppida Franciscus, celebres Dominicus urbes.

(2) Relire le chap. v de la Vie de saint Benoît (S. Greg. M., *Dial.*, l. II).

(3) D. Calmet a toute une petite dissertation sur les moulins.

(4) L'édition Butler omet *pistrinum*. Voir les discussions des commentateurs sur le sens exact de ce mot.

Benoît, certaines grandes abbayes furent admirablement organisées et formèrent une plus grande variété encore d'artisans et d'artistes. Mais, sous peine d'étendre démesurément le commentaire, nous devons abandonner toutes ces questions à l'histoire monastique.

Hanc autem Regulam saepius volumus in congregatione legi, ne quis fratrum de ignorantia se excuset.

Nous pouvons considérer cette phrase comme la conclusion d'une première rédaction de la Règle ; encore que, selon la thèse qui tend à prévaloir, ni l'histoire, ni l'étude intrinsèque des manuscrits ne nous révèlent réellement l'existence de deux textes primitifs différents. Mais il demeure très vraisemblable que la Règle n'a point été composée d'un seul jet.

N. B. Père ordonne que le code de la vie monastique soit lu très souvent en communauté, afin que nul ne cherche dans son ignorance ou dans l'infidélité de sa mémoire un prétexte au relâchement. C'est toujours, chez saint Benoît, la même résolution de mettre un terme à tous les désordres que provoquaient, dans tant de monastères, l'imprécision ou même l'absence de règles écrites. Nous sommes fidèles au précepte de saint Benoît, car sa Règle est lue plusieurs fois aux novices, et on la lit à tous, en latin ou en langue vulgaire, à Prime et au repas du soir (1).

(1) Cette lecture de Prime est déjà prescrite par le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 (cap. LXIX). La lecture du réfectoire est indiquée dans la *Règle du Maître* (XXIV).

CHAPITRE LXVII

DES FRÈRES QUI VONT EN VOYAGE

Il y a un lien entre le chapitre LXVI et le premier de ceux qu'une critique avisée regarde comme additionnels. N. B. Père prévoit qu'il sera quelquefois nécessaire aux moines de franchir la clôture matérielle et de partir en voyage ; même alors, il veut qu'une clôture spirituelle les enveloppe et les protège, il veut que le monastère les accompagne, pour ainsi dire, perpétuellement. Telle est la préoccupation qui a dicté toutes les dispositions de ce chapitre : leur caractère et leur multiplicité montrent jusqu'à quel point saint Benoît redoutait pour ses fils les sorties, même régulières. Déjà, aux chapitres L et LI, il a parlé des moines voyageurs, brièvement et seulement pour rappeler leurs obligations au sujet de l'office divin et des repas ; au chapitre LV c'est de leurs vêtements qu'il a été question ; ici, le point de vue est différent. Nous remarquerons enfin qu'il s'agit des moines qui entreprennent un vrai voyage, non pas de ceux qui s'absentent pour quelques heures seulement.

De fratribus in via directis. — Dirigendi fratres in via, omnium fratrum vel Abbatis orationi se commendent : et semper ad orationem ultimam operis Dei commemoratio omnium absentium fiat.

Saint Benoît admet donc qu'un moine, sans violer pour cela *ipso facto* son vœu de stabilité, puisse entreprendre quelque voyage. Encore faut-il qu'il soit régulièrement envoyé : *dirigendus*. Les intérêts spirituels ou financiers du monastère, l'apostolat, les messages à transmettre aux princes, aux évêques, aux Abbés, l'assistance aux conciles et, par exception, une visite à la famille : voilà quelques-uns des motifs qui pouvaient décider l'Abbé à imposer cette difficile obédience (1). Même aujourd'hui que les voyages s'exécutent plus rapidement, un homme qui a le sens

(1) P. 178-179.

monastique ne devrait jamais solliciter de lui-même et moins encore réclamer avec instances la faveur, quelquefois périodique, de retourner dans son pays ou de passer quelques semaines à l'ombre d'une riche bibliothèque. Mais il n'est que filial d'exposer à l'Abbé certaines situations embarrassantes : sa prudence décidera.

D'ordinaire, l'Abbé donne au partant un ou plusieurs compagnons : c'est la meilleure des sauvegardes, et ainsi la vie de communauté n'est pas complètement abandonnée. Encore que saint Benoît ne dise rien de cet usage (le pluriel *fratres* y fait peut-être allusion), il est probable qu'il existait chez lui, comme il existait chez les Pères d'Orient (1). Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 prescrivit que le moine en voyage eût toujours un compagnon.

Avant de sortir, les frères se recommandent aux prières de tous et de l'Abbé. Quelques commentateurs (Bernard du Cassin, Boherius) regardent ici la particule *vel* comme disjonctive : Saint Benoît, disent-ils, prévoit le cas où il faudra quitter le monastère sans pouvoir se présenter devant la communauté réunie, et alors la prière et la bénédiction de l'Abbé suffiront (2). C'est à l'oratoire que ceux qui partent viennent, en temps opportun, solliciter les prières du convent (3).

Ainsi munis et fortifiés, les voyageurs s'en vont. Comme nous le disions au chapitre L, ils gardent tout ce qu'ils peuvent des observances monastiques. Surtout ils sont fidèles à l'office divin, à la lecture (4). La communauté, de son côté, ne manque jamais, à la fin de chaque Heure, d'avoir un souvenir pour les frères absents. Plusieurs commentateurs pensent que saint Benoît parle seulement de la prière finale de tout l'office, c'est-à-dire de celle qui termine Complies, puisqu'il ne spécifie

(1) *Nullus solus foras mittatur ad aliquod negotium, nisi juncto ei altero* (S. Pach., *Reg.*, LVI). — Cf. S. Macar., *Reg.*, XXII. — S. Basil., *Reg. fus.*, XXXIX. — S. Grégoire le Grand donne, parmi les motifs qui lui faisaient refuser la confirmation de l'élection abbatiale de Constantius, celui que ce moine avait voyagé seul : *Epist.*, l. XII, *Ep.* XXIV. P. L., LXXVII, 1233 ; M. G. H. : *Epist.*, t. II, p. 351.

(2) La bénédiction de l'Abbé était d'ailleurs nécessaire toujours, à l'aller comme au retour : plusieurs traits de la Vie de saint Benoît y font allusion (S. Greg. M., *Dial.*, l. II). Voir par exemple les chapitres XII, XXII, XXIV : dans ce dernier passage est racontée l'histoire du petit moine qui aimait trop ses parents et qui, étant parti les voir un jour sans bénédiction, mourut chez eux.

(3) On peut lire dans le Sacramentaire Grégorien trois oraisons de circonstance ; elles sont citées par Hæften (l. XI, tract. IV, disq. III) ainsi que celles que reproduit Smaragde. Celle que nous récitons est déjà indiquée dans les *Coutumes de Cluny* (l. III, c. V) et dans les *Constitutions d'Hirsauge* (l. II, c. XVIII).

Lorsque les voyageurs devaient revenir le soir même ou au bout de quelques jours, la bénédiction et une courte prière du supérieur suffisaient ordinairement (Cf. Haeft., *loc cit.*). Actuellement et dans notre Congrégation, nous ne sollicitons les prières à l'oratoire que si l'absence doit se prolonger au delà de huit jours ; mais, chaque fois que nous sortons de la clôture, nous devons, à l'aller et au retour, demander la bénédiction du supérieur et prier un instant à l'église.

(4) *Codiculum modicum cum aliquibus lectionibus de monasterio secum portet, ut quavis hora in via repausaverit, aliquantulum tamen legat*, etc. (*Reg. Magistri*, LVII).

point qu'il s'agit de toutes les Heures canoniques, comme il le fera dans un instant au sujet du retour. On peut répondre que dans ce dernier passage saint Benoît appelle précisément « achèvement de l'Œuvre de Dieu » la conclusion de chaque Heure : *per omnes canonicas Horas, dum expletur Opus Dei;* pourquoi aurait-il donné un autre sens à l'expression tout à fait analogue : *et semper ad orationem ultimam Operis Dei?* Du reste, l'usage monastique commun et ancien suffit à justifier notre traduction (1). Ces touchantes prières pour les absents étaient assez longues autrefois. Celles que donne Smaragde commencent par les mots : *Oremus pro fratribus nostris absentibus;* elles comprennent une série de petits versets avec leurs répons, puis le psaume L. Le Bréviaire de Paul V a choisi une formule très abrégée, mais qui est aimable encore, et qui suffit, si nous la prononçons avec foi.

> Revertentes autem de via fratres, ipso die quo redeunt, per omnes canonicas Horas, dum expletur opus Dei, prostrati solo oratorii ab omnibus petant orationem propter excessus, ne quid forte subripuerit in via visus, aut auditus malae rei, aut otiosi sermonis. Nec praesumat quisquam aliis referre quaecumque foris monasterium viderit aut audierit, quia plurima destructio est. Quod si quis praesumpserit, vindictae regulari subjaceat.

Le jour même de leur retour, et sans temporiser aucunement, les frères se prosterneront à terre dans l'oratoire, à la fin de chacune des Heures, sollicitant ainsi les prières de tous. L'usage s'est établi de les demander, une fois pour toutes, à la fin du premier office canonique qui suit le retour. Notre formulaire paraît identique à celui de Cluny et d'Hirsauge (2). Ces prières sont comme un sacramental, destiné à effacer toutes les négligences, toutes les fautes dans lesquelles se seraient laissé surprendre les yeux, les oreilles et la langue. Paul Diacre et Hildemar observent qu'il s'agit bien ici, et uniquement, de ces surprises presque inévitables à notre faiblesse, et que tel est le sens suggéré par les mots *excessus* et *subripuerit;* des fautes plus graves ou d'un autre genre exigeraient, disent-il, une confession faite à l'Abbé (3). L'intention de N. B. Père est

(1) Nous avons rappelé plus haut, p. 178-179, que les synaxes antiques se terminaient d'ordinaire par des prières pour tous les besoins des fidèles.

(2) *Constit. Hirsaug.*, l. II, c. XIX.

(3) Cf. S. BASIL., *Reg. fus.*, XLIV : *Quibus permittendae sint peregrinationes et quomodo, ubi redierint, sint interrogandi.*

de purifier l'esprit, le cœur et les sens du moine de tous les spectacles mondains qu'il a peut-être enregistrés à son insu. Comme dans la Jérusalem céleste, rien de souillé n'a le droit de pénétrer dans cette « Vision de Paix » qu'est un monastère.

Pour le même motif, ceux qui reviennent de voyage épargneront à leurs frères ce dont la Règle s'est employée à les délivrer eux-mêmes. Saint Benoît n'interdit pas de dire quoi que ce soit des choses vues ou entendues : car pourquoi ne raconterait-on pas les choses édifiantes (1), ou certains détails très anodins? Ce qu'il veut, c'est qu'on ne rapporte pas au hasard et étourdiment tout ce qu'on a remarqué : *quaecumque;* car, dit-il, c'est la cause de beaucoup de ruines (*destructio*, le contraire de l'*aedificatio*). Des relations de voyage indiscrètes ou trop circonstanciées pourraient réveiller çà et là des souvenirs, provoquer des curiosités, inspirer des regrets, suggérer de petits romans, ressusciter en nous des choses auxquelles nous sommes morts et qui, grâce à Dieu, sont mortes pour nous : *Mihi mundus crucifixus est, et ego mundo.* Mieux vaut toujours demeurer en deçà de ce que nous croyons être la limite et bannir tout détail qui serait de nature à troubler l'âme ou parfois même à déconcerter la vocation d'un frère.

Une sanction sévère est portée par saint Benoît contre ceux qui oseraient enfreindre ce point de règle ; ils seront soumis à la discipline régulière.

> Similiter, et qui praesumpserit claustra monasterii egredi, vel quocumque ire, vel quidpiam quamvis parvum sine Abbatis jussione facere.

Rien ne demeurerait de la clôture et de la stabilité, si chacun gardait le droit d'apprécier les motifs qu'il y a pour lui de sortir ou de ne sortir pas, d'aller ici ou là au cours de son voyage, d'entreprendre telle ou telle démarche. Et c'est pourquoi N. B. Père termine le chapitre en rappelant que l'ordre ou la permission de l'Abbé sont destinés à prévenir toute incertitude et requis pour mettre la conscience du moine en pleine sécurité ; même, les châtiments de la discipline régulière sont décrétés contre quiconque sort sans autorisation du monastère, dirige ses pas vers quelque endroit que ce soit, ou fait n'importe quoi, même d'assez peu considérable, en dehors de la clôture (2). Les éléments de cette phrase doivent

(1) Comme le permet formellement la *Règle de Tarnat* (II). — Saint Benoît cite S. Pacôme : *Et omnino quidquid foris gesserint et audierint, in monasterio narrare non poterunt. Si quis ambulaverit in via, vel navigaverit, aut operatus fuerit foris, non loquatur in monasterio quae ibi geri viderit* (LVII, LXXXVI).

(2) S. Basile s'était demandé : *An conveniat aliquo abire, moderatore non prius commonefacto?* (*Reg. brev.*, CXX.)

s'entendre *cum conjunctione*. N. B. Père, toujours judicieux et pondéré, ne peut menacer d'une aussi grave mesure pénale le moine qui ferait irrégulièrement une chose quelconque, même minime, dans le monastère ; et comment d'ailleurs relier au contexte une semblable décision? Elle ne concerne pas davantage celui qui vaguerait et irait n'importe où, sans permission, dans le monastère. Sans doute, saint Benoît semble s'inspirer ici, comme le remarquait déjà Smaragde, d'une règle de saint Pacôme (1) et d'un texte de Cassien (2), qui impliquent (moins les sanctions pénales) la signification que nous écartons : mais N. B. Père modifie parfois notablement les sources qu'il utilise.

(1) *Nullus neque exeundi in agrum, neque ambulandi in monasterio, neque extra murum monasterii foras habeat facultatem, nisi interrogaverit praepositum et ille concesserit* (LXXXIV).

(2) *Inst.*, IV, X.

CHAPITRE LXVIII

SI L'ON ENJOINT A UN FRÈRE DES CHOSES IMPOSSIBLES

Il n'est rien qui ne soit infiniment vénérable dans la Règle : pourtant, les dernières pages, écrites par N. B. Père dans la plénitude de ses années, de sa connaissance des âmes et de sa sainteté, ressemblent à un testament spirituel, et elles ont pour nous une saveur d'éternité. Elles sont toutes baignées de la clarté de Dieu, toutes imprégnées de sa douceur.

C'est d'obéissance qu'il est question encore. Dès le Prologue, N. B. Père définissait la vie monastique un labeur glorieux d'obéissance : *Ut ad eum per obedientiae laborem redeas, a quo per inobedientiae desidiam recesseras;* notre armure spirituelle s'appelle, dans toutes ses pièces, l'obéissance : *Quisquis abrenuntians propriis voluntatibus,... obedientiae fortissima atque praeclara arma assumis.* Le chapitre V traite *ex professo* de l'obéissance et la décrit surtout empressée et joyeuse. Le chapitre VII, en ses premiers degrés d'humilité, peut-être même en tous, ne nous donne réellement que les degrés de l'obéissance. Saint Benoît l'invoque sans cesse, comme saint François d'Assise chante la pauvreté. Et, devant une telle insistance, nous sommes tentés de lui dire : « Mais, Père, pourquoi nous répéter toujours la même chose? » Sans doute, il nous répondrait avec saint Jean : *Filioli, quia praeceptum Domini est, et si solum fiat, sufficit.* L'obéissance toujours, l'obéissance à tout, l'obéissance à tous et, à l'occasion, l'obéissance héroïque. Saint Benoît nous a livré son secret, il nous a confié son idéal : faire du moine, non pas simplement un obéissant, mais une obéissance, comme le Seigneur, par le Seigneur, dans le Seigneur : *Factus obediens, usque ad mortem.*

On peut se demander, avant d'aborder le commentaire, si quelque motif spécial inclinait N. B. Père à traiter cette question de l'obéissance héroïque immédiatement après le chapitre LXVII plutôt qu'ailleurs. Nous croyons qu'ici encore, comme au chapitre du Portier, cet ordre d'exposition lui a été suggéré par la source utilisée : le chapitre x du IVe livre des *Institutions* de Cassien (1).

(1) *Post haec tanta observantia obedientiae regula custoditur, ut juniores absque praepositi sui scientia vel permissu non solum non audeant cellam progredi, sed ne ipsi quidem communi ac naturali necessitati satisfacere sua auctoritate praesumant* (nous reconnais-

Si fratri impossibilia injungantur. — Si cui fratri aliqua forte gravia aut impossibilia injunguntur, suscipiat quidem jubentis imperium cum omni mansuetudine et obedientia.

Commander des choses pénibles et impossibles? Que devient donc cette discrétion tant vantée de la Règle bénédictine? Et que devient la promesse de saint Benoît, dans son Prologue, de n'établir rien qui dépassât les forces humaines moyennes : *Nihil asperum nihilque grave nos constituturos speramus?* Non, il ne se contredit pas. Il n'adopte nullement, croyons-nous, ces coutumes de l'Orient — d'ailleurs souvent vénérables et suggestives — qui prétendaient rompre la volonté personnelle par le paradoxe violent et la contradiction des obédiences imposées. Rien, dans la Règle de saint Benoît, ni dans sa Vie, ne permet d'assimiler pratiquement les *impossibilia* auxquels il songe aux *impossibilia* mentionnés par Cassien ; des expressions identiques peuvent désigner des réalités très dissemblables. Le prodige de saint Maur marchant sur les eaux est vraiment un fait exceptionnel ; et peut-être d'ailleurs N. B. Père s'était-il borné tout d'abord à envoyer l'enfant porter secours au petit Placide : c'est l'obéissance qui provoqua le miracle.

Il est possible que saint Benoît songe à l'hypothèse d'une obédience réellement peu réalisable par les procédés ordinaires ou même simplement humains ; mais surtout il se met dans la personne de ceux qui reçoivent les obédiences et les déclarent si volontiers impossibles. L'Abbé a beau réfléchir, calculer, mesurer : il n'en est pas moins constant que tel moine, à qui est confiée une charge de cellérier, d'infirmier ou de lecteur, prétextera, de bonne foi, son incapacité. Il est si doux de n'avoir nulle responsabilité, de n'appartenir qu'à sa prière et à ses études ! Il est si bon d'être, sur le bateau, simple passager, sans avoir l'obligation de mettre la main à la manœuvre ! Aussi, par une sorte d'illusion trop naturelle, lorsque l'obédience la plus bénigne fait sortir certains frères de leur quiétude et les oblige à entreprendre quelque besogne pour la communauté, la première de toutes leurs dispositions est de se retrancher derrière leur impuissance. C'est exacte-

sons la conclusion de notre chapitre LXVII ; et voici maintenant ce qui ressemble au chapitre suivant) : *sicque universa conplere, quaecumque fuerint ab eo praecepta, tamquam si ex Deo sint caelitus edita, sine ulla discussione festinant, ut nonnumquam etiam inpossibilia sibimet imperata ea fide ac devotione suscipiant, ut tota virtute ac sine ulla cordis haesitatione perficere ea et consummare nitantur et ne inpossibilitatem quidem praecepti pro senioris reverentia metiantur.* — Saint Benoît a pu se souvenir aussi de S. BASILE, *Reg. contr.*, LXIX, LXXXII. — Cf. *Reg. fus.*, XXVIII.

ment l'attitude amusante du corbeau en face du pain empoisonné que N. B. Père lui ordonnait d'emporter au loin : *Tunc corvus, aperto ore, expansis alis, circa eumdem panem coepit discurrere atque gracitare, ac si aperte diceret et obedire se velle et tamen jussa implere non posse* (1).

Le procédé de saint Benoît, devant cette trépidation, est tout paternel ; il dit à son moine : « Vous êtes persuadé que l'obédience est lourde, qu'il vous est impossible de l'accomplir? C'est peut-être vrai. Je ne discuterai pas votre appréciation. C'est donc entendu : l'obédience est surhumaine ; c'est probablement quelque chose comme cette résurrection d'un mort que prétendit m'imposer un jour le bon paysan du Cassin (2) ! Mais enfin, il y a des grâces d'état et de fonction : Dieu nous aide à porter ce dont lui-même nous charge. Et puis tant de choses ne semblent impossibles que parce qu'on ne les a pas résolument tentées ! La sensation de l'équilibre vous viendra en essayant ; si vous n'essayez pas, elle ne vous viendra jamais. Peut-être aussi votre Abbé veut-il vous mettre en demeure de montrer ce dont vous êtes capable et vous obliger à grandir par l'effort. Souvenez-vous des vocations de Moïse, d'Isaïe, de Jonas, d'Amos, de saint Jean-Baptiste. »

Alors, avec un grand esprit de douceur et d'obéissance, *cum omni mansuetudine et obedientia*, le religieux accueille l'ordre donné. C'est de la sorte que l'on apprend à marcher sur l'eau, comme saint Maur. Que de fois n'arrive-t-il pas que Dieu supprime soudain tous les obstacles, grâce à l'entrain joyeux de notre obéissance ! Les femmes qui s'en allaient au tombeau du Seigneur, se disaient en chemin, elles aussi : *Quis revolvet nobis lapidem ab ostio monumenti?* Elles vinrent pourtant, et la lourde pierre était déplacée : *Et aspicientes viderunt revolutum lapidem : erat quippe magnus valde.*

> Quod si omnino virium suarum viderit pondus excedere, impossibilitatis suae causas ei qui sibi praeest patienter et opportune suggerat, non superbiendo, aut resistendo, vel contradicendo.

Que si, après un essai généreux et loyal, vous constatez que décidément vous n'êtes pas de taille, ne boudez pas, ne murmurez pas, ne vous lamentez pas auprès de vos frères. Allez trouver votre Abbé et doucement, à une heure opportune, exposez les motifs de votre insuccès, sans orgueil,

(1) S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. viii.

(2) *Quid vultis onera nobis imponere, quae non possumus portare?* s'écria d'abord saint Benoît. Mais bientôt il accomplit le miracle, en toute simplicité de foi (S. Greg. M., *Dial.*, l. II, c. xxxii).

sans révolte, sans contestation. Essayez de raconter l'affaire comme si elle concernait un autre que vous-même, comme un problème dont vous fournissez seulement les éléments : *suggerat. Opportune*, ajoute saint Benoît : et, en effet, il faut savoir attendre le bon moment, celui où l'on est calme, et où l'on sait que le supérieur le sera aussi ; il faut choisir encore le lieu favorable : ce n'est pas diplomatie ou duplicité, mais bien prudence et charité. Et, dans cette instance même, évitons tout ce qui ressemblerait à l'exigence hautaine, à la passion, ou à l'esprit de système. En principe, d'ailleurs, ne demandons jamais une permission qu'avec une parfaite liberté d'esprit et ce désintéressement surnaturel qui, d'avance, prend son parti d'un refus. Nous appartenons tout entiers à l'obéissance ; et seule, l'obéissance est une garantie contre l'illusion ; elle est l'ange gardien de notre vie monastique : *Quid enim mihi est in caelo, et a te quid volui super terram?... Deus cordis mei et pars mea, Deus, in aeternum* (Ps. LXXII, 25-26).

Quod si post suggestionem suam in sua sententia prioris imperium perduraverit, sciat junior ita sibi expedire, et ex caritate confidens de adjutorio Dei, obediat.

Alors même que les représentations ont été faites dans les meilleurs termes et appuyées des considérants les plus sages, il peut arriver que le supérieur maintienne son ordre. C'est son affaire. Son dessein est peut-être d'éprouver ou de contraindre : il en a le droit, spécialement lorsqu'il s'agit d'imposer certaines charges, plus pénibles, par exemple le gouvernement d'une communauté. En ce cas, le moine doit effacer de son âme la pensée des difficultés soi-disant insurmontables qu'il croyait apercevoir ; il doit se convaincre qu'il convient pour lui d'agir ainsi, qu'il lui est bon d'obéir jusqu'à ces limites de l'absurde ; les âmes ont besoin, pour monter très haut, de ces anéantissements-là. « Vous le voulez, mon Seigneur et mon Dieu? Je le veux bien aussi. Tout m'est simple alors, tout m'est facile. C'est en vous que j'ai mis mon espérance : et vous avez promis votre grâce à tous ceux qui se confient en vous. » C'est là ce qu'ose nous demander N. B. Père saint Benoît ! Non pas l'attitude du petit enfant qui obéit par crainte du fouet, ni la disposition de celui qui se résigne parce qu'il n'y a pas moyen de faire autrement : mais une adhésion intellectuelle tranquille, une soumission provenant de la tendresse, un acte profond de foi, d'espérance et de charité : *Sciat ita sibi expedire, et ex caritate confidens de adjutorio Dei, obediat.* Si Dieu a voulu seulement éprouver la qualité de notre obéissance, un ange descendra à temps,

comme pour Abraham. Sans s'expliquer davantage, N. B. Père nous dit : Comptez sur Dieu.

Peut-être bien qu'un miracle ne sera pas nécessaire pour que nous aboutissions. Car enfin, répétons-le, les impuissances des hommes sont souvent faites de paresse et de pusillanimité. On oublie trop que, pour qu'une chose se fasse, il faut la faire. Et lorsque nous avons dépensé de longues heures à contempler, dans une fausse et sotte compassion, les difficultés vraies ou prétendues qui accompagnent notre devoir, nous n'avons rien changé à la réalité des choses : notre devoir s'appelle toujours notre devoir, et la volonté de Dieu demeure : nous n'avons réussi qu'à nous affaiblir. *Audentes fortuna juvat :* la fortune, ici, c'est la grâce de Dieu.

CHAPITRE LXIX

QUE LES MOINES NE SE PERMETTENT PAS DE SE DÉFENDRE L'UN L'AUTRE

Les chapitres LXVIII-LXXI semblent avoir une intention commune : celle de ruiner à fond l'égoïsme, de le poursuivre jusque dans ses retraites les plus cachées, et par suite d'ordonner d'une manière décisive notre charité vis-à-vis de Dieu ou des frères. C'est le complément des chapitres V et VII. Saint Benoît signale ici quelques circonstances spéciales de la vie monastique où l'esprit propre est tenté de s'affirmer davantage. Il y a exagération du moi, lorsqu'on discute sur le caractère plus ou moins réalisable des obédiences (LXVIII) ; lorsqu'on se constitue sans motif l'avocat ou bien le juge de ses frères (LXIX, LXX) ; lorsqu'on se dérobe à cette obéissance que, selon des mesures diverses, chacun doit à tous (LXXI).

> Ut in monasterio non praesumat alter alterum defendere. — Summopere praecavendum est, ne quavis occasione praesumat alter alterum defendere monachum in monasterio, aut quasi tueri, etiamsi qualibet consanguinitatis propinquitate jungantur. Nec quolibet modo id a monachis praesumatur, quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest. Quod si quis haec transgressus fuerit, acrius coerceatur.

Voici ce qui peut se rencontrer dans la communauté la mieux réglée. Deux frères y sont entrés, deux cousins, l'oncle et le neveu : les liens du sang les rapprocheront l'un de l'autre ; et il est à craindre que l'affection naturelle, toujours aveugle, ne leur ferme les yeux sur des défauts trop réels et ne les porte à s'excuser réciproquement. Jamais les supérieurs n'useront d'assez de ménagements envers celui que nous aimons ! Les mesures les plus motivées seront qualifiées de sévérité et de parti pris. La difficulté se compliquera encore si ces mesures sont appuyées

sur des faits qui ne sont connus que de l'Abbé et qu'il lui est interdit de livrer. On défend donc son parent, ouvertement, ou bien de façon discrète et habile ; on se décerne une sorte de tutelle officieuse et comme un droit de protection : *aut quasi tueri.*

Peut-être les parentés les plus redoutables ne sont-elles pas celles du sang, mais les parentés du choix, celles que créent des recherches assidues et exclusives. Ce qu'on appelle les amitiés particulières doit évidemment être banni d'un monastère. Ce n'est pas après avoir renoncé aux affections naturelles les plus vives et les plus légitimes que nous songerons à nous en créer de factices et de ridicules. Il ne serait besoin d'insister que là où se rencontreraient des trempes mièvres, frivoles et un peu malsaines. Chez les moines, on doit aimer comme chez les anges de Dieu : *Erunt sicut angeli Dei in caelo;* l'affection mutuelle des anges ni ne les détourne du Seigneur, ni ne diminue leur soumission et leur obéissance. Elle ne leur cause ni trouble, ni anxiété, ni jalousie. Ils se rencontrent avec joie ; ils ne se recherchent pas.

Le péril que signale saint Benoît pourrait exister aussi dans les petites coteries ou amitiés particulières à plusieurs, et jusque dans certains groupements réguliers : par exemple, lorsque plusieurs moines sont réunis habituellement en vue d'une œuvre commune. Et alors voici le très curieux phénomène que l'on peut parfois observer : ces religieux, ensemble, ou s'entendront, ou discuteront souvent. Mais qu'ils s'entendent ou s'entendent moins bien, ils n'en forment pas moins une raison sociale, un état dans l'état. On ne pourra toucher à aucun sans provoquer chez tous un choc en retour, un mécontentement, des murmures. C'est la mise en commun de tous les griefs ; et parfois même une langue, un argot spécial est créé pour les traduire et les échanger. Aux commentaires des actes de l'autorité se joignent les condoléances auprès des victimes. Plusieurs réflexions de N. B. Père laissent deviner qu'il y avait dans les monastères de son temps des esprits brouillons, des agitateurs inconscients, des diplomates de métier, par tempérament ou par manie. Ils groupent les mécontents, s'appliquent à envenimer dans les âmes les petites blessures d'égoïsme. Tous leurs traits sont enveloppés de sous-entendus, d'atténuations hypocrites, de protestations d'obéissance quand même, ponctuées de soupirs, etc. Et, naturellement, il y a toujours dans ces condoléances un prétexte de charité, de pitié, d' « indépendance de caractère », de piété même. Comme les illusions sur ce terrain sont faciles !

En réalité, c'est le scandale et la division qui commencent dans la communauté : *Exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest.* En même temps, c'est le plus mauvais service qu'on puisse rendre au frère ainsi défendu : qui sait si notre parole imprudente et légère ne sera pas pour lui le germe d'une véritable apostasie? C'est aussi injustice et souvent calomnie vis-à-vis de l'Abbé : car l'Abbé ne saurait, sans passer

au parlementarisme, s'appliquer à justifier devant ses moines toutes les décisions qu'il a prises. Enfin ces petites frondes monastiques ne manquent jamais d'une part de suffisance naïve, puisqu'on semble revendiquer pour soi-même un gouvernement dont l'Abbé est reconnu pratiquement incapable.

Nous comprenons maintenant les fortes expressions dont se sert saint Benoît : *Summopere praecavendum est, ne quavis occasione... nec quolibet modo...*, dans aucune circonstance et de quelque façon qu'on procède ; nous comprenons aussi le « très sévère châtiment » prononcé contre les violateurs de cette règle (1). Il va de soi néanmoins qu'il est pleinement régulier et très méritoire d'aider son frère à porter un châtiment ou une obédience difficile. Il est charitable aussi, et pour l'Abbé et pour le moine, si l'on croit qu'il y a peu de proportion entre la faute et la peine, si l'on connaît des circonstances atténuantes, ou si l'on est renseigné sur la situation vraie, d'aborder humblement l'Abbé lui-même et de l'éclairer.

(1) Saint Benoît n'est pas plus sévère que les anciens législateurs monastiques : *Qui consentit peccantibus et defendit alium delinquentem, maledictus erit apud Deum et homines, et corripietur increpatione severissima* (S. Pach., *Reg.*, clxxvi). — Voir aussi S. Basile, *Reg. contr.*, xxvi.

CHAPITRE LXX

QUE NUL NE SE PERMETTE DE FRAPPER OU D'EXCOMMUNIER QUELQU'UN ÉTOURDIMENT

Dans le chapitre précédent, N. B. Père nous a mis en garde contre l'égoïsme se traduisant par des sympathies irrégulières, mais colorées des apparences de la charité ; il dénonce maintenant l'égoïsme des antipathies, celui qui se traduit par des corrections, irrégulières aussi, mais colorées des apparences du zèle. Car il s'agit seulement ici de ceux qui prétendraient infliger des châtiments soi-disant réguliers, et non pas de tous ceux, indistinctement, qui se laisseraient aller à des violences contre leurs frères.

> UT NON PRAESUMAT QUISQUAM ALIQUEM PASSIM CAEDERE AUT EXCOMMUNICARE. — Ut vitetur in monasterio omnis praesumptionis occasio, ordinamus atque constituimus ut nulli liceat quemquam fratrum suorum excommunicare aut caedere, nisi cui potestas ab Abbate data fuerit. Peccantes autem coram omnibus arguantur, ut ceteri metum habeant.

L'autorité ne se présume pas. Il est illicite et très imprudent d'exercer, sans compétence aucune, un pouvoir aussi délicat que celui de la correction. Nul moine ne devra donc, de son propre mouvement et s'il n'en a reçu de l'Abbé l'obédience formelle, infliger à qui que ce soit la peine de l'excommunication ou des verges, et, dans l'explosion « d'un zèle amer », tomber sur tout délinquant. Il faut croire qu'à l'époque de saint Benoît de tels abus pouvaient se rencontrer. Aujourd'hui encore, certains tempéraments semblent prédisposés au métier d'inquisiteur ou de redresseur de torts. Mercuriales, dénonciations, bourrades, excommunications pratiques par suppression des relations affectueuses ; tous ces procédés se justifient à leurs yeux, lorsqu'il s'agit de faire respecter la Règle ou simplement des coutumes d'assez médiocre importance, et

qui peut-être intéressent leur vanité. « Mais tel abus n'est-il pas criant? » Qui vous oblige à y être attentif? Votre responsabilité est-elle engagée? Pourquoi ce besoin maladif d'intervenir dans les affaires d'autrui? Pensez à vous. Priez seulement pour ce frère qui vous agace ou vous scandalise. Donnez-lui à l'occasion un bon conseil et surtout le bon exemple. Avertissez qui de droit. Regardez du côté de Dieu : il est d'expérience qu'à mesure qu'elles s'approchent de lui, les âmes se trempent de miséricorde. Il est reconnu aussi que les plus intolérants et les plus malavisés des censeurs sont les hommes sans mission, dépourvus de la grâce d'état et n'agissant que selon leur caractère ou leur impression du moment. Car le premier danger de ces corrections intempestives est de frapper trop fort. Le second est de n'aboutir à rien. On s'improvise moins encore médecin des âmes que médecin des corps (1). Mais N. B. Père n'envisage explicitement, dans son texte, que le péril de superbe, de témérité orgueilleuse : *Ut vitetur* (2) *in monasterio omnis praesumptionis occasio.* Distribuer ainsi, sans mandat et à tout propos, étourdiment (*passim*, porte le titre), les châtiments réguliers de l'excommunication et des verges, c'est se donner une importance singulière ; c'est se substituer pratiquement à l'autorité légitime et peut-être même, dans un dessein d'ambition, se créer la réputation d'un homme fervent et résolu (3).

Peccantes autem... Matériellement, c'est une citation de saint Paul : *Peccantes coram omnibus argue, ut et caeteri metum habeant* (I Tim., v, 20) ; mais quelle est exactement la pensée de N. B. Père et par quel lien cette remarque se rattache-t-elle au contexte? On a fourni des explications diverses : « Ceux qui pèchent contre les dispositions précédentes seront corrigés publiquement. » Le sous-entendu est commode : mais comment se fait-il que saint Benoît, omettant ces quelques mots si importants pour la clarté de la phrase, ait dit d'une manière absolue et sans relation formelle avec ce qui précède : *peccantes?* Aussi bien, saint Benoît spécifiera dans un instant le châtiment qu'il réserve aux correcteurs sans mandat : les degrés de la discipline régulière ; et la discipline régulière implique autre chose qu'une correction publique. — « Ceux qui commettent une faute seront repris publiquement. » Aussi générale, la décision n'est-elle pas tout à la fois en désaccord, avec la Règle elle-même, qui prescrit ailleurs des avertissements secrets ; et avec la morale, puisque

(1) *Si enim objurgatio est animae curatio, non est cujuslibet objurgare, sicut nec mederi, nisi si praefectus ipse, multo adhibito examine, id cuipiam permiserit* (S. Basil., *Reg. fus.*, LIII).

(2) La leçon la plus autorisée est : *Vetetur in monasterio... occasio, atque constituimus.*

(3) N'est-ce pas ce que voulait dire aussi S. Basile : *Si quis, non desiderio corrigendi fratres arguat eum qui delinquit, sed sui vitii explendi gratia, quomodo oportet hunc corrigi?... Iste velut suis commodis prospiciens et primatus desiderans notetur...* (*Reg. contr.*, CXCIII). Dans la réponse à l'interrogation suivante, il indique que c'est au supérieur de déterminer *vel quanto tempore vel quali modo corripi debeant.*

traduire toute faute, quelle qu'elle soit, devant la communauté entière peut ressembler à une véritable diffamation? — Le sens est plutôt celui-ci : les transgressions d'un caractère public et scandaleux (*peccantes coram omnibus*) ne peuvent demeurer sans châtiment ; il faudra que quelqu'un d'autorisé corrige de pareilles fautes, avec énergie, en public au besoin, et de façon à effrayer les turbulents (1).

Infantibus vero usque ad quintum decimum annum aetatis, disciplinae diligentia sit, et custodia adhibeatur ab omnibus : sed et hoc cum omni mensura et ratione.

En stipulant que nul ne peut usurper le droit de punir ses frères, saint Benoît n'a pas voulu rapporter les dispositions que nous avons rencontrées déjà et qui soumettent les enfants de moins de quinze ans à la surveillance et à la correction de tous leurs aînés d'âge, quels qu'ils soient. Les enfants vivaient mêlés aux anciens, ils suivaient avec eux la plupart des exercices et étaient formés par les soins de tous. « Cette manière d'élever les jeunes gens valait peut-être bien celle qui a été en usage depuis, dit D. Calmet. On a l'expérience que des enfants qu'on élève dans l'habitude de penser et de parler sérieusement, sont capables d'acquérir de fort bonne heure une grande maturité et une sagesse rare, et qu'on ne trouve point dans les enfants nourris parmi des personnes dissipées ou avec d'autres enfants. » Mais N. B. Père a prévu le danger. Lorsqu'un ancien, de mœurs rudes et quelque peu barbares encore, prenait en grippe ces petits enfants qui étaient espiègles et qui avaient aussi le tort d'être ses aînés de profession, il distribuait peut-être les sévices sans beaucoup de réserve. Il est difficile de raisonner avec les enfants, et saint Benoît n'ignorait pas que la première éducation se fait autrement que par voie d'intelligence : il demande pourtant que la correction soit exercée en toute mesure et sagesse.

Nam in fortiori aetate qui praesumpserit aliquatenus sine praecepto Abbatis, vel in ipsis infantibus

(1) La plupart des commentateurs rattachent les mots *coram omnibus* tout ensemble à *peccantes* et à *arguantur*. SMARAGDE rappelle à ce propos le texte du Lévitique : *Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum, ne habeas super eo peccatum* (XIX, 17). — *Ipsa corripienda sunt coram omnibus, quae peccantur coram omnibus; ipsa corripienda sunt secretius, quae peccantur secretius* (S. AUG., *Sermo* LXXXII, 10. P. L., XXXVIII, 511). — Autre explication : nul ne doit infliger sans mandat une peine corporelle ou spirituelle (*excommunicare aut caedere*), mais, devant une faute publique et scandaleuse, chacun peut protester et reprendre (*arguere*).

sine discretione exarserit, disciplinae regulari subjaceat, quia scriptum est : *Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris.*

Saint Benoît se résume et conclut. Celui qui aura la témérité de sévir, en quelque manière que ce soit, sans l'ordre de l'Abbé, contre des frères adultes, ou indiscrètement contre des enfants : celui-là sera soumis à la discipline régulière ; il expérimentera à ses dépens et pour son amendement futur la sagesse du conseil divin : Ne faites pas à autrui ce que vous ne voulez pas qu'on vous fasse à vous-même (1).

Les prescriptions de ce chapitre s'adressent premièrement à ceux qui n'ont aucune autorité pour châtier leurs frères ; elles concernent même tous ceux que le code pénal monastique, la coutume légitime ou bien une délégation spéciale investissent du droit ordinaire ou extraordinaire de correction, lorsqu'ils dépassent les bornes de ce qui leur est permis par la Règle et par la prudence. D'une manière générale, toute correction doit réaliser les trois conditions suivantes : la compétence, une cause juste et assez considérable, une proportion entre le châtiment et la faute qui le détermine. Le résultat de la correction sera bien compromis si l'on s'aperçoit que nous cédons à des impatiences, à des antipathies naturelles, aux poussées d'un tempérament irritable : réservons notre antipathie pour nos propres défauts.

(1) C'est le neuvième instrument des bonnes œuvres : voir plus haut, p. 76.

CHAPITRE LXXI

QUE LES FRÈRES S'OBÉISSENT LES UNS AUX AUTRES

Il est entendu que personne ne peut corriger ses frères sans mandat ; mais enfin plusieurs possèdent ce mandat. Et il s'agit beaucoup moins, pour le moine soucieux de perfection, de vérifier les titres de celui qui commande ou qui punit, que d'obéir simplement en toutes choses et à tous. Bien loin d'exercer sur ses frères une surveillance maussade et de les molester par des répressions tyranniques, que chacun s'applique donc à se soumettre à tous (1).

Le chapitre comprend deux parties : comment accueillir l'ordre d'un frère ou lui rendre un service ; — comment accueillir certaines réprimandes des supérieurs.

Ut obedientes sint sibi invicem fratres. — Obedientiae bonum non solum Abbati exhibendum est ab omnibus, sed etiam sibi invicem ita obediant fratres, scientes se per hanc obedientiae viam ituros ad Deum. Praemisso ergo Abbatis, aut praepositorum qui ab eo constituuntur imperio (cui non permittimus privata imperia praeponi), de cetero omnes juniores prioribus suis omni caritate et sollicitudine obediant. Quod si quis contentiosus reperitur, corripiatur.

Obedientiae bonum (2). Ce n'est pas une prestation toute matérielle et extérieure, ni une aumône jetée dédaigneusement : c'est un présent fait avec grâce, reçu avec joie par le Seigneur : *acceptabilis Deo et dulcis hominibus* (chap. V). Et c'est aussi un bien, une bonne fortune pour l'obéissant : car chacune de ses soumissions arrache un lambeau de ce redoutable cilice qu'est l'égoïsme et lui donne un peu plus de Dieu.

(1) Même doctrine dans S. Basile, *Reg. contr.*, xiii, lxiv.
(2) L'expression est de Cassien, *Inst.*, IV, xxx ; XII, xxxi.

S'approcher de Dieu, s'unir à Dieu : telle est la fin de toute notre activité surnaturelle. Et nous savons que les anciens envisageaient la vie chrétienne comme une marche ininterrompue vers ce terme béni, l'union avec le Dieu vivant : *Volo, Pater, ut ubi ego sum illic sit et minister meus.* Et l'on nous a dit, et le Seigneur avec sa Mère et ses saints nous ont montré dans leur vie, que la voie royale par laquelle on monte chez Dieu, c'est l'obéissance. N. B. Père saint Benoît ne se lasse jamais d'en parler ; elle est l'alpha et l'oméga de sa Règle.

Si nous avons hâte d'atteindre Dieu, nous rechercherons donc des occasions d'obéissance, plutôt que d'ingénieux procédés pour nous y soustraire. Les yeux levés vers Jérusalem, nous marcherons dans l'allégresse, ne voyant plus que Dieu en toutes choses, obéissant à Dieu et à toute créature pour l'amour de Dieu, l'âme perdue, disent les mystiques. L'obéissance à l'Abbé et à ceux qui tiennent de lui une part d'autorité ne nous suffira plus : nous nous inclinerons aussi bien, et pour des motifs tout semblables, devant les désirs de nos anciens, même de nos plus jeunes frères, encore que saint Benoît ne le demande pas explicitement ; et ce sera, dans la communauté, comme un empressement universel à s'obéir les uns aux autres : *Sed etiam sibi invicem ita obediant fratres.* On n'ose même pas penser qu'un moine puisse se dire : « La vie monastique, c'est chacun chez soi, chacun pour soi ; c'est demeurer côte à côte, mais murés les uns pour les autres, juxtaposés. Le programme, c'est de n'avoir souci de personne, d'observer scrupuleusement le chapitre LXX, mais, en retour, de ne tolérer que personne entreprenne sur nous ».

Les commentateurs remarquent que même dans une vie où tous les instants sont consacrés à des œuvres déterminées, où les obédiences et les relations sont fixées par la règle écrite ou vivante et par les usages, il reste aux frères bien des occasions de se témoigner l'obéissance mutuelle. La courtoisie, l'urbanité, la serviabilité ne sont-elles pas autant de formes aimables de l'obéissance? Il est des moines très jaloux de leur temps et très constants à l'étude qui néanmoins semblent être en disponibilité toujours et n'avoir autre chose à faire qu'à se donner à tous ceux qui les réclament. *Omni caritate et sollicitudine obediant.* Voilà rappelés, brièvement, la source divine de notre obéissance, son caractère et son allure. Ce n'est pas de la politesse mondaine, mais de la charité. Ne nous imaginons pas obéir comme le voudrait saint Benoît, lorsque nous semblons faire une grâce ; ou bien lorsque notre soumission est accompagnée d'une attitude lassée et sceptique ; ou bien, enfin, lorsque nous prenons l'air dolent d'une victime qui s'exécute et au dedans s'admire. Ce n'est alors que la grimace de l'obéissance.

Il y a toujours quelque danger d'illusion à rechercher douloureusement à part soi où l'on en est avec le Seigneur : « Mes péchés sont-ils oubliés? Est-ce que je suis enfin dans la vie illuminative? Ne serait-ce pas plutôt

l'unitive? » Curiosités, curiosités légitimes après tout, puisque notre unique intérêt au monde est de savoir si nous sommes bien avec celui-là seul qui compte. Et la réponse divine ne manque jamais. Mais d'ordinaire nous n'écoutons pas où il faudrait pour la recueillir. L'imagination, la sensibilité, l'esprit humain, les mauvais anges nous leurrent. Ce n'est pas même à Dieu, dans la prière, qu'il faut demander ce redoutable secret. Notre confesseur ne sait pas non plus. C'est à notre obéissance qu'il faut regarder, très humblement, très loyalement. Si nous constatons, dans les faits, que décidément notre âme est devenue une disponibilité, une docilité profonde et comme sans mesure, réjouissons-nous, remercions le Seigneur : il est tout proche. Et peut-être les strophes symboliques de saint Jean de la Croix chantent-elles tout bas dans notre cœur :

Mon âme s'est employée,
Avec tout ce que je possède, à son service.
Je ne garde plus de troupeau,
Je n'ai plus d'autre office :
Ma seule occupation désormais est d'aimer.

Si donc à l'avenir, dans ces prairies,
Je ne suis plus ni vue, ni rencontrée,
Vous direz que je me suis perdue,
Que, marchant toute ravie d'amour,
Je me suis volontairement perdue, et j'ai été gagnée.

Saint Benoît observe que, dans cette obéissance due à tous, il y a, néanmoins, une hiérarchie à observer. Il est normal que l'Abbé et les doyens soient écoutés les premiers. Lorsque nous sollicitons une permission ou que nous remplissons une obédience, il nous faut prévenir tout conflit de juridictions, bien loin de le provoquer malignement. Les autorités proprement dites étant écoutées tout d'abord, dit saint Benoît, ou n'étant point intervenues, tous accueilleront avec simplicité, humilité et bon sens, les ordres légitimes, les indications, les remarques des aînés. C'est un conseil de perfection ; mais, dans une mesure, c'est un précepte. Et s'il se rencontre au monastère un disputeur, un esprit toujours prompt à contester, toujours pourvu de fortes raisons pour se dérober à l'obéissance, on lui fera comprendre que cette disposition est absolument incompatible avec la vie religieuse ; et on le châtiera : *Si quis videtur contentiosus esse*, disait déjà l'apôtre saint Paul (I Cor., xi, 16), *nos talem consuetudinem non habemus, neque ecclesia Dei.*

Si quis autem pro quavis minima causa ab Abbate vel a quocumque priore suo corripiatur quolibet

modo; vel si leviter senserit animum prioris cujuscumque contra se iratum vel commotum, quamvis modice, mox sine mora tamdiu prostratus in terra ante pedes ejus jaceat satisfaciens, usque dum benedictione sanetur illa commotio. Quod si quis contempserit facere, aut corporali vindictae subjaceat, aut si contumax fuerit, de monasterio expellatur.

Chaque expression est suggestive, dans ces prescriptions dont la sévérité nous étonne peut-être. Elles sont en harmonie pourtant avec la sainte Règle tout entière, avec les Règles anciennes (1) ; et, hormis certains détails, elles ont toujours force de loi. Ce n'est pas, semble-t-il, pour n'importe quelle réprimande que le moine interpellé doit satisfaction, mais seulement lorsque la remarque est soulignée chez le supérieur par quelque émotion, par quelque vivacité dans le ton et surtout par un mouvement d'indignation. Ce paroxysme n'est pas requis pour que le coupable s'exécute : il suffit d'une émotion légère : *quamvis modice.* Il n'est pas nécessaire non plus qu'elle soit notoire, mais simplement qu'elle soit devinée, légèrement aperçue : *vel si leviter senserit.* Si menu que puisse paraître le motif de la réprimande : *pro quavis minima causa;* quelle que soit la manière dont elle est faite : *quolibet modo;* et d'où qu'elle vienne : *ab Abbate vel a quocumque priore suo :* c'est aussitôt et sans retard, sans réfléchir ni peser le pour et le contre, qu'il faut se prosterner à terre (2). Et l'on demeurera dans cette posture humiliée jusqu'à ce que la bénédiction du supérieur vienne attester que son irritation a disparu. Saint Benoît suppose, naturellement, que la miséricorde ne tardera pas plus que n'a tardé le repentir.

Il ne s'agit donc aucunement de se justifier, d'assurer qu'on n'a pas songé à mal, de protester que les intentions étaient droites ; il s'agit beaucoup moins encore de se répandre en impertinences. Et, nous l'avons dit, ce point de Règle n'est pas périmé ; il est des circonstances où le délinquant doit aussitôt demander pardon à genoux, où il doit du moins présenter des excuses. Le profit de cette humble soumission est double : le frère réprimandé trouve sur l'heure le moyen facile de réparer sa faute, de redevenir petit, et, dans une attitude comme celle-là, il n'est plus tenté de discuter ; le supérieur, de son côté, est incliné au pardon immédiat, et son émotion s'évanouit soudain tandis que sa main fait le geste de bénir : *Usque dum benedictione sanetur illa commotio.* Il y a édification mutuelle.

(1) *Frater qui pro qualibet culpa arguitur vel increpatur, patientiam habeat et non respondeat arguenti; sed humiliet se in omnibus* (S. Macar., *Reg.*, xvi).
(2) Cass., *Inst.*, IV, xvi.

Saint Benoît indique, en terminant, les peines réservées à ceux qui ne consentent pas aux satisfactions. Si l'orgueilleux résiste, on le fera passer par les verges, on le soumettra probablement aux châtiments gradués dont il est parlé au code pénal monastique ; et finalement, s'il est incorrigible, on l'expulsera de la communauté (1). On le rendra au siècle, puisqu'il est du siècle par son esprit de contestation.

(1) Selon les anciens commentateurs, s'il s'agit d'un moine élevé dans le monastère, c'est-à-dire entré comme oblat, on ne le renverra pas dans le siècle qu'il ignore, mais on l'emprisonnera.

CHAPITRE LXXII

DU BON ZÈLE QUE DOIVENT POSSÉDER LES MOINES

De zelo bono quem debent habere monachi. — Sicut est zelus amaritudinis malus, qui separat a Deo, et ducit ad infernum : ita est zelus bonus, qui separat a vitiis, et ducit ad Deum et ad vitam aeternam. Hunc ergo zelum ferventissimo amore exerceant monachi...

Ce chapitre complète et résume tout l'enseignement des quatre qui précèdent. On pourrait même le considérer comme une synthèse de la Règle entière. Saint Benoît condense toute la science de la perfection monastique en quelques sentences brèves et pleines, qui ont l'éclat et la solidité du diamant. Encore que les éléments doctrinaux et les formules elles-mêmes nous soient déjà connus en partie, leur choix et leur groupement leur donnent ici une valeur nouvelle (1).

C'est une idée aussi ancienne que le christianisme et très familière à saint Benoît que toute vie humaine a pratiquement le choix entre deux directions, et deux seulement, entre deux voies : la voie du mal, de la séparation d'avec Dieu, de l'enfer ; et la voie du bien, de la séparation d'avec les vices, de l'union à Dieu, de la vie éternelle. Sur ces deux routes, deux armées ennemies se hâtent, et entre elles il y a de perpétuelles rencontres. Chacune a son chef et son étendard, chacune sa devise, sa tactique et ses armes ; dans un camp, c'est l'orgueil, la désobéissance, le *Non serviam* de Lucifer ; dans l'autre, c'est l'humilité, l'obéissance, le *Quis*

(1) C'est l'écho de l'enseignement de S. Basile : *Reg. contr.*, xii sq. Voici comment les anciens comprenaient la vie contemplative : *Quali affectu debet servire qui servit Deo? Affectum bonum vel animum illum esse arbitror ego, cum desiderium vehemens et inexplebile atque immobile inest nobis placendi Deo. Impletur autem iste affectus per theoriam* (θεωρίαν), *id est scientiam per quam intueri et perspicere possumus magnificentiam gloriae Dei, et per cogitationes pias et puras, et per memoriam bonorum quae nobis a Deo collata sunt; ex quorum recordatione venit animae dilectio Domini Dei sui, ut eum diligat ex toto corde suo, et ex tota anima sua, et ex tota mente sua* (xiv).

ut Deus? de saint Michel. Et N. B. Père nous parle ici des deux zèles, comme saint Augustin avait parlé des deux amours (1).

Le zèle, c'est l'ardeur secrète, le bouillonnement de l'âme, sa chaleur, sa ferveur. Dans la sainte Écriture et les Pères le mot « zèle » désigne le plus souvent une mauvaise tendance de l'âme : la jalousie, l'envie, l'âpreté dans la poursuite d'une satisfaction égoïste, même aux dépens du prochain. C'est dans ce sens que l'emploie Cassien au chapitre VI de sa Ire *Conférence* et aux chapitres XV et XVI de la XVIIIe ; dans ce sens également que N. B. Père recommande : *Zelum et invidiam non habere* (chap. IV : soixante-cinquième instrument) et à l'Abbé : ... *Ne forte invidiae aut zeli flamma urat animam* (chap. LXV). Saint Jacques avait parlé le premier du « zèle amer » : *Quod si zelum amarum habetis, et contentiones sint in cordibus vestris, nolite gloriari et mendaces esse adversus veritatem... Ubi zelus et contentio, ibi inconstantia et omne opus pravum* (JAC., III, 14, 16). Ce mauvais zèle conduit droit à la mort, écrivait déjà saint Clément de Rome : τὸ εἰς θάνατον ἄγον ζῆλος : *Qui ad mortem adducit zelus* (2). Mais il y a aussi un bon zèle, une sainte ardeur, « le zèle de Dieu », que saint Benoît signalait en passant, au chapitre LXIV (3). Il nous dira bientôt comment se traduit ce zèle ; il remarque seulement ici quel est son fruit dans les âmes : dégager des mauvaises passions et mener à Dieu (4).

C'est donc bien du dedans que part la direction de toutes nos démarches morales ; c'est à l'intime, c'est à l'âme que regarde N. B. Père, et c'est là qu'il voudrait provoquer un mouvement décisif. La seule question est de savoir ce que nous portons dans le cœur. Qui sait s'il ne faudra pas répondre : « Je m'aime beaucoup moi-même ; il n'y a guère que moi pour moi. Il y a chez moi une grande ardeur d'affirmation personnelle ; j'appartiens à corps perdu à mon système, c'est-à-dire à mes illusions. Et comme je ne suis pas seul au monde et qu'il y a autour de moi une multitude d'autres moi qui me limitent et prétendent me réduire, mon zèle devient facilement une ardeur d'impatience, de colère, de contestation, de révolte : *zelus amaritudinis malus* ». Demeurer neutre nous est interdit. Il n'y a pas de pure correction extérieure qui vaille ni qui tienne. Si nous nous fixons dans une attitude inerte et glacée, nous avons déjà choisi la mort. Laissons plutôt l'Esprit de Dieu allumer en nous la flamme

(1) *De Civitate Dei*, l. XIV, c. XXVIII. P. L., XLI, 436.

(2) *Epist. ad Cor.*, IX (FUNK, *Opera Patrum Apost.*, I, p. 72). Cité par D. BUTLER ainsi que « l'ancienne traduction latine ».

(3) Cf. CASS., *Conlat.* II, XXVI ; VII, II, XXVI, XXXI ; XII, I ; XIII, VIII ; XVII, XXV. — S. BASIL., *Reg. contr.*, LXXVIII.

(4) S. JÉRÔME, dans son *Commentaire sur Ezéchiel* (l. V, cap. XVI. P. L., XXV, 156), cite comme « de l'Évangile » cette phrase que nous n'y trouvons plus, mais qui rappelle un passage de l'Ecclésiastique (IV, 25) : *Est confusio quae ducit ad mortem, et est confusio quae ducit ad vitam.* Il cite encore ces paroles dans sa Lettre LXVI, 6. P. L., XXII, 642. — Cf. II COR., VII, 10.

du bon zèle qui s'appelle la charité. *Ama et fac quod vis.* Celui qui aime Dieu porte en quelque sorte la règle en soi. Et lorsqu'une ferveur de foi et de tendresse anime nos œuvres, tout va bien. Les mauvaises habitudes, quelque invétérées qu'elles soient, ne sauraient résister à cette flamme vivante et toute divine. Tel est le zèle, dit saint Benoît, que doivent entretenir et exercer les moines « avec un très fervent amour ». Et voici spécialement à quoi s'appliquera cette émulation sainte.

> ... id est, ut honore se invicem praeveniant. Infirmitates suas sive corporum sive morum patientissime tolerent; obedientiam sibi certatim impendant. Nullus quod sibi utile judicat sequatur, sed quod magis alii. Caritatem fraternitatis casto impendant amore.

C'est toujours de charité qu'il est question et de charité fraternelle : *In hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem* (JOANN., XIII, 35). Elle se manifeste par les égards et les prévenances mutuelles, et N. B. Père rappelle la sentence de l'Épître aux Romains (XII, 10) déjà citée au chapitre LXIII. La charité se traduit encore par le support affectueux des infirmités morales ou corporelles des frères (1); et nous pourrions ajouter : par l'acceptation tranquille de nos propres misères. Les maux comme les biens, tout est commun dans le monastère. Peut-être même n'est-ce pas seulement l'infirmité du prochain qu'il nous faut supporter avec une patience inlassable, *patientissime*; mais encore sa diversité. Nous venons tous *ex diversis provinciis.* Celui-ci arrive des brumes du Nord ; celui-là a mûri sous le grand soleil du Midi ; tel vient de la Bourgogne et a peut-être quelques gouttes de son vin dans les veines ; tel autre est Breton et bien de sa race. Or, le Seigneur demande que nous sachions nous prêter aux trempes diverses et que nous ne trouvions jamais insupportable un rapprochement qui s'est fait en lui et par sa grâce. Supportons encore les supériorités du prochain ; supportons la confiance et l'affection qui vont vers lui. Souvent le Seigneur permet sur ce point une souffrance aiguë, afin de nous mettre en demeure de chercher une affection plus haute, où nous ne redoutions plus de rivalité : *Alter alterius onera portate et sic adimplebitis legem Christi* (GAL., VI, 2).

(1) Réminiscence de CASSIEN : (*Lazarus*) *infirmitatem corporis patientissime toleravit* (*Conlat.* VI, III). *Is vere et non ex parte perfectus est, qui et in eremo squalorem solitudinis et in coenobio infirmitatem fratrum aequali magnanimitate sustentat* (*Conlat.* XIX, IX).

Obéissez-vous à l'envi les uns aux autres, continue N. B. Père. Au lieu de poursuivre des fins qui satisfassent son égoïsme, que chacun recherche plutôt toutes les occasions d'obliger ses frères (1). C'est la grande loi du christianisme, c'est l'antipode de l'animalité, puisque l'animal et l'homme animal n'ordonnent toutes choses qu'à leur profit. L'Apôtre dessinait d'un trait une société qui n'était qu'à demi convertie : *Omnes quae sua sunt quaerunt, non quae sunt Jesu Christi* (PHILIPP., II, 21); et, quelques lignes avant, il avait indiqué l'idéal d'une communauté chrétienne : *Non quae sua sunt singuli considerantes, sed ea quae aliorum* (*Ibid.*, 4). Et saint Benoît termine la série des recommandations qui assurent la paix familiale par ce conseil tout gracieux, emprunté encore à l'apôtre saint Paul : qu'ils acquittent leur dette d'une chaste tendresse de frères (ROM., XII, 10; I THESS., IV, 9; HEBR., XIII, 1. Voir aussi I PETR., I, 22 sq.). D'un mot est souligné ce caractère de pureté surnaturelle qui fait le charme et la réalité durable des affections monastiques.

Deum timeant; Abbatem suum sincera et humili caritate diligant; Christo omnino nihil praeponant, qui nos pariter ad vitam aeternam perducat. Amen.

Jusqu'ici, les conseils de N. B. Père ont porté spécialement sur nos relations avec nos frères et nos égaux, sur ce qu'on pourrait appeler la coordination sociale; maintenant, semble-t-il, ils ont trait à nos relations avec ceux qui sont placés au-dessus de nous, à la subordination sociale : et c'est l'union de ces deux éléments qui constitue le lien d'une famille monastique.

Deum timeant. Qu'ils craignent Dieu, comme des serviteurs consciencieux, comme des fils. Nous la connaissons bien, cette crainte chaste, qui demeurera aux siècles des siècles : *timor castus permanens in saeculum saeculi;* c'est la disposition bénédictine par excellence. Elle doit être perpétuelle en nous; c'est l'aiguillon de notre zèle; c'est l'expression pratique de notre charité. Et peut-être même le texte le plus autorisé est-il celui-ci : *Caritatem fraternitatis caste impendant. Amore Deum timeant :* nous retrouvons une formule identique au Pontifical romain dans la Préface si vénérable de la consécration des Vierges : *Amore te timeant* (2).

« Qu'ils ne préfèrent au Christ absolument rien. » C'est le vingt et

(1) *Sitque inter eos pax et concordia, et libenter majoribus subjiciantur, sedentes, ambulantes, ac stantes in ordine suo, et invicem de humilitate certantes* (S. PACH., *Reg.*, CLXXIX).

(2) D. G. MORIN a fait le même rapprochement : *Vers un texte définitif de la règle de S. Benoît* ; *Revue Bénéd.*, octobre 1912, p. 408-409.

unième instrument des bonnes œuvres, une devise empruntée à saint Cyprien et à saint Antoine. Il est simple, en un jour de sincérité et de joie spirituelle, d'affirmer au Seigneur qu'on ne lui préfère rien absolument : il est plus simple encore, hélas ! de se dédire dans le détail de la vie. Et pourtant Dieu aime que nous lui répétions ces paroles d'élection. Elles sont riches de foi, d'espérance, de charité. Le Seigneur a pitié de notre désir et il fait que, peu à peu, nous devenons vrais : il n'y a plus que lui en nous ; une réponse est donnée enfin à cette tendresse sans date, sans fond, sans bornes qui nous enveloppait à notre insu.

Et comme pour garantir l'autorité de l'Abbé, comme pour établir une dernière fois qu'elle découle bien de Dieu, qu'elle est le sacrement du Seigneur parmi nous, saint Benoît fait une place à l'Abbé entre Dieu le Père et son Christ. Et il demande encore à la charité la norme sûre de nos relations envers l'Abbé. Il dit : *Abbatem suum :* c'est le nôtre. Nous l'avons élu peut-être, c'est entre ses mains que nous avons fait profession. Nous aurons du respect pour tous les prélats qui sont au monde ; mais celui qui est le père de notre famille monastique et de notre âme a un titre spécial à notre affection. Elle sera « sincère » : et par conséquent à l'épreuve d'une observation, d'une sévérité. Elle n'aura jamais le caractère de la flatterie ni de la mièvrerie : elle sera vraie, et d'âme, et de foi. Saint Benoît la veut « humble », et ceci doit être bien compris. Sans doute il est normal qu'une sainte et joyeuse liberté règne dans nos rapports avec celui dont la fonction, notait plus haut N. B. Père, est de servir, non de dominer : mais liberté n'est pas sans-gêne. Le fabuliste nous a décrit l'impertinence des grenouilles envers leur roi soliveau :

Il en vint une fourmilière ;
Et leur troupe à la fin se rendit familière
Jusqu'à sauter sur l'épaule du roi !

L'humilité consistera à garder son rang. Peut-être la vénération serait-elle plus facile, si l'autorité se tenait à distance, se retirait dans une pénombre glorieuse et se faisait princière ; mais telle n'est point la famille de saint Benoît, où l'Abbé vit au milieu de ses moines. Il y a pourtant une nuance de mesure, de discrétion, de respect filial dont nul ne doit se départir, et qui ne manque jamais dans une âme attachée au Seigneur.

Le chapitre se termine par un souhait. Aimant nos frères, craignant Dieu d'une crainte d'amour, aimant notre Abbé, adhérant sans partage à celui qui s'est défini « la Voie, la Vérité et la Vie », puissions-nous tous ensemble, conventuellement, parvenir à la vie éternelle (1) !

(1) L'*Amen* ne se trouve ni dans les meilleurs manuscrits, ni dans les plus anciens commentateurs.

CHAPITRE LXXIII

COMMENT LA PRATIQUE DE LA JUSTICE N'EST PAS TOUTE RENFERMÉE DANS CETTE RÈGLE

Ce dernier chapitre contient tout un trésor de doctrine pratique. Il nous éclaire même à nouveau sur cette question, souvent agitée par les moralistes et à laquelle N. B. Père a déjà répondu : Quel est le premier principe directif de toute notre activité morale? Nous connaissons bien la réponse : « Vivez conformément à ce que vous êtes, et grandissez ». Notre unique loi est de progresser, d'aller de l'avant, de tendre au parfait. Or, pour cela, deux choses sont nécessaires : un aiguillon intérieur : c'est le zèle, c'est la sainte émulation, c'est la ferveur de charité dont il était question au précédent chapitre ; il faut encore une carrière où l'on puisse ainsi se mouvoir et courir, dit saint Benoît : et c'est de quoi il est parlé maintenant.

De eo quod non omnis observatio justitiae in hac sit Regula constituta. — Regulam autem hanc descripsimus, ut eam observantes in monasteriis, aliquatenus vel honestatem morum, aut initium conversationis nos demonstremus habere.

Voici donc la Règle promise à la fin du Prologue et du premier chapitre. Nous l'avons composée avec soin, afin de déterminer l'observance, dans nos monastères de cénobites. Il suffira que nous y demeurions fidèles pour faire preuve, sinon d'une sainteté extraordinaire, tout au moins d'une certaine dignité de mœurs et d'un commencement (1), d'un essai de vraie vie monastique : on ne sera plus tenté de nous confondre avec les gyrovagues et les sarabaïtes.

Il se dégage de ces paroles un parfum de simplicité chrétienne, qui

(1) *Initium conversationis :* même expression dans Cassien, *Inst.*, IV, xxxix. Voir aussi : *Verba seniorum :* Vitae Patrum, V, xi, 29. Rosweyde, p. 611.

suffirait pour nous révéler la parfaite sainteté de N. B. Père. Cette candeur et cette mesure ne peuvent venir que de Dieu. Combien différente est la tendance de l'homme ! Ce qu'a fait l'homme est un chef-d'œuvre pour lui. Nous avons comme d'instinct la prétention d'enfermer le monde dans notre pensée ; ce que nous faisons est toujours définitif et achevé. Seuls, les vrais sages et les grands artistes échappent à cette fascination. N. B. Père est de ceux-là. La Règle lui apparaît comme une ébauche modeste, comme un exorde, comme une initiation à une vie supérieure. Nous savons quel démenti ont apporté les siècles à cette déclaration d'humilité. Et saint Benoît lui-même n'a pu se méprendre complètement sur le vrai caractère et la portée de son œuvre. Lui qui recommande à l'Abbé « de maintenir chacun des points de la présente Règle », lui qui a promulgué, comme garantie de l'observance, tout un code pénal rigoureux : il ne saurait avoir maintenant pour dessein de diminuer notre vénération envers ce qu'il a appelé par deux fois « la sainte Règle » (chap. XXIII, LXV). Quand nous l'entendrons nous inviter à recourir aux enseignements de l'Écriture et des Pères, sa pensée n'est cependant pas que nous introduisions, au hasard de nos dévotions, dans la forme de vie qu'il nous a donnée, toutes sortes d'éléments recueillis un peu partout ! N'a-t-il pas promis à la fin du chapitre VII que quiconque franchirait les divers degrés d'humilité parviendrait sûrement à l'union divine? N'est-ce pas un code complet de perfection monastique que la doctrine de sa Règle a prétendu esquisser? L'humilité profonde n'est jamais l'inconscience, et les « pieuses exagérations » sont peu conformes au tempérament de saint Benoît.

Comment donc justifier son extrême réserve? Rappelons-nous d'abord qu'il a écrit la Règle beaucoup moins pour des âmes parfaites que pour celles qui ont résolu de le devenir. Il s'emploie à les préparer, à les affiner, à les acheminer par une voie aisée jusqu'à la consommation de la charité et à la sainte liberté des enfants de Dieu. La doctrine spirituelle de la Règle est complète ; mais à la manière d'un catéchisme, qui condense dans la simplicité naïve de son exposé la théologie tout entière, et n'a réellement besoin que d'être développé. Les observances de la Règle sont discrètes, triées avec soin, proportionnées aux forces moyennes de la nature humaine, sans aucun parti pris de mortification à outrance : mais les âmes qui ont faim de Dieu sauront bien être généreuses, aller un peu au delà, sous la conduite de l'obéissance, faire leur silence plus profond, leur oraison plus assidue, leur œuvre liturgique plus achevée ; surtout, elles pourront surélever jusqu'à l'infini le principe intérieur de leurs actes. Tout cela, la Règle ne le contient que virtuellement ; elle y invite, elle le suggère : *minima inchoationis Regula.* Aussi bien, quelle est donc la Règle créée qui n'éprouverait pas son insuffisance en face de cette zone illimitée de perfection qu'a ouverte la parole du Seigneur :

Estote ergo vos perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est (MATTH., v, 48)? N. B. Père trouve sa Règle étroite et chétive devant les splendeurs révélées par Dieu à ses saints, et qu'il connaissait d'expérience : *Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura* (1).

> Ceterum ad perfectionem conversationis qui festinant, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum observatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis. Quae enim pagina, aut quis sermo divinae auctoritatis veteris ac novi Testamenti, non est rectissima norma vitae humanae? Aut quis liber sanctorum catholicorum Patrum hoc non resonat, ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum? Nec non et Collationes Patrum, et Instituta et Vita eorum : sed et Regula sancti Patris nostri Basilii, quid aliud sunt, nisi bene viventium et obedientium monachorum exempla, et instrumenta virtutum? Nobis autem desidiosis et male viventibus atque negligentibus, rubor confusionis est.

A toute âme empressée à réaliser l'idéal monastique (2), N. B. Père indique en peu de mots quelles sont les sources où elle devra puiser un complément d'information surnaturelle. Remarquons bien le rôle qui est dévolu à l'intelligence. C'est de vie contemplative qu'il s'agit pour saint Benoît ; et cette vie s'épanouit par ses procédés propres. Ce n'est pas dans la vie apostolique et active qu'on nous demande de marcher et de courir : mais dans la vie où l'on scrute, jour et nuit, Dieu et ses œuvres ; où se révèle, par voie de lumière, d'amour, de louange, le mystère de Dieu et du Christ. Et ce n'est pas seulement un choix varié de conseils ascétiques que N. B. Père nous propose de demander aux anciens, encore qu'il signale à quatre reprises le bénéfice pratique et moral de cette étude : il songe à une formation doctrinale profonde, à une connaissance savoureuse des choses divines, d'autant plus efficace pour pénétrer toute notre vie qu'elle est le fruit d'une science plus haute. Au reste, les mentalités sont diverses, comme les étoiles : *Stella enim a stella differt in claritate* (I COR., xv, 41) ; tous les

(1) S. GREG. M., *Dial.*, l. II, c. XXXV.
(2) *Ad perfectionem festinantibus...* (CASS., *Conlat.* XXI, v).

procédés sont bons qui réforment les mœurs et conduisent à Dieu ; mais nul ne s'étonnera que les fils de saint Benoît demeurent fidèles à celui des premiers siècles, et qu'ils trouvent, dans la lecture recueillie d'« une page quelconque » de la Bible ou des écrivains ecclésiastiques, la direction et la nourriture de leur âme.

Voici donc, selon saint Benoît, la matière de notre contemplation : « les enseignements des saints Pères ». Peut-être cette appellation englobe-t-elle tous nos pères dans la foi, tous ceux qui ont écrit sur Dieu et les questions surnaturelles, à commencer par les auteurs inspirés ; et saint Benoît énumérerait ensuite trois grandes catégories d'ouvrages. La première comprend les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament reconnus d'autorité divine, et exclut, par conséquent, tous les livres apocryphes ou douteux qui circulaient encore parmi les fidèles. La sainte Bible est le manuel des moines. Mais à Dieu ne plaise que nous traitions jamais ces Lettres du Père céleste à sa créature, comme les appelle saint Augustin (1), en rationalistes ou en purs critiques ! Ce n'est qu'à la condition d'être enveloppée du même respect que l'Eucharistie, que chacune des pages ou des paroles de l'Écriture constituera, pour une vie humaine, la plus sûre des règles morales : *rectissima norma vitae humanae* (2).

Et comme l'Écriture ne contient pas toute la pensée de Dieu, nous y joindrons l'étude des Pères : *sanctorum catholicorum Patrum*, de ceux qui sont les organes fidèles de la tradition, et dont les œuvres nous offrent un commentaire perpétuel de la Bible, le seul qui compte pour nous. Ni les hérétiques, ni les athées n'ont compétence pour expliquer les Écritures aux enfants de l'Église : ce sont des intrus ; avant eux, l'Église était en possession ; c'est elle qui tient de Dieu le sens vrai des Livres saints, proclamait déjà la fierté de Tertullien (3). Y a-t-il un seul des écrits des Pères, continue saint Benoît, qui ne nous invite hautement à monter, par le droit sentier des justes (Isaïe, xxvi, 7), jusqu'à notre Créateur?

L'Écriture et les Pères appartiennent à tout chrétien : il est d'autres livres qui sont le patrimoine spécial de l'Ordre monastique et nous font communier à l'âme de tous nos saints. Et saint Benoît mentionne les ouvrages qui furent plus familiers à son temps : les *Collationes*, où Jean Cas-

(1) *Enarrat. in Psalmum* LXIV, 2. P. L., XXXVI, 774.

(2) C'est tout le thème du psaume CXVIII : *Lucerna pedibus meis verbum tuum, et lumen semitis meis.*

(3) *Ita non christiani nullum jus capiunt christianarum Litterarum; ad quos merito dicendum est : Qui estis? quando et unde venistis? quid in meo agitis, non mei? quo denique, Marcion, jure silvam meam caedis? qua licentia, Valentine, fontes meos transvertis? qua potestate, Apelles, limites meos commoves? quid hic ceteri ad voluntatem vestram seminatis et pascitis? Mea est possessio, olim possideo... Ego sum haeres apostolorum...* (*De praescriptione haereticorum*, XXXVII. P. L., II, 51).

sien résume ses admirables conférences avec les moines orientaux ; les *Instituta coenobiorum* du même auteur ; les *Vitae Patrum;* la Règle de celui qui était alors considéré comme le plus grand législateur monastique : « Notre Père saint Basile ». Tous ces écrits ne sont autre chose que des exemplaires, des modèles authentiques (1) de sainte vie et d'obéissance monastique ; *et instrumenta virtutum :* des documents, des archives de vertu, ou bien encore des ressources, des industries pour développer chez nous les vertus (2). Ils sont en même temps un encouragement, un aiguillon ; et lorsque nous sommes lâches, inobservants et négligents (3), la leçon qu'ils nous donnent nous fait rougir de honte. L'intention de N. B. Père n'est certainement point, répétons-le, de déprécier sa Règle, ni de vouer à la confusion toutes les âmes qui s'en contenteraient ; il ne dit pas davantage : nous sommes tous maintenant des relâchés. Tout au plus pourrait-il déclarer : c'est vraiment bien peu de chose, ce que nous faisons, en regard des austérités orientales ! Mais plutôt peut-être veut-il humilier, par le spectacle de la perfection d'autrefois, ceux qui seraient aujourd'hui tentés de relâchement : comme si la bénignité même des observances leur devenait un prétexte pour s'en affranchir.

Tout ce paragraphe de la Règle contient une grave leçon relativement à l'intérêt suprême de notre vie monastique, et à la matière de nos lectures et de nos travaux. Le bavardage, les journaux, les revues, la critique, les petits livres de dévotion, tout cela ne saurait conduire le moine sur les sommets de la perfection, *ad celsitudinem perfectionis* (4). Ce sont des citernes crevassées, impuissantes à retenir et à donner l'eau vive (Jer., ii, 13). Aussitôt qu'elle s'éloigne des sources doctrinales où nos pères ont puisé, la vie monastique s'étiole ; et la prospérité humaine, cette bénédiction d'Esaü, ne parvient pas à en dissimuler l'insignifiante banalité. Sans doute, la littérature chrétienne s'est enrichie depuis saint Benoît ; mais la petite bibliothèque qu'il a dressée n'a point vieilli. L'Église elle-même ne connaît guère d'autres livres, pour ses lectures officielles, que ceux dont N. B. Père a proclamé la vertu souveraine.

Quisquis ergo ad patriam caelestem festinas, hanc minimam inchoationis Regulam descriptam, adjuvante Christo, perfice : et tunc demum ad majora,

(1) Les mots *exempla et* ne sont que dans le « texte reçu ».

(2) Voir l'explication du mot *instrumenta*, que nous avons donnée au début du chapitre iv. — Tertullien, à la suite du passage que nous citions naguère, appelait les Écritures : *instrumenta doctrinae* (*De praescriptione haereticorum*, xxxviii. P. L., II, 51).

(3) *A desidiosis ac neglegentibus...* (Cass., *Conlat.* XII, xvi).

(4) Cassien disait : *scandere... culmina perfectionis* (*Inst.*, IV, viii).

*

quae supra commemoravimus, doctrinae virtutumque culmina, Deo protegente, pervenies.

Il est sûr que N. B. Père parle trop modestement de sa Règle. En dehors de l'Évangile, y a-t-il un livre qui ait su, comme elle, se prêter à tous les besoins de la société chrétienne, depuis le sixième siècle jusqu'à nos jours et, selon que Dieu l'a révélé à quelques saints, jusqu'à la venue du Fils de l'homme? Sans prendre à notre compte cette affirmation présomptueuse que le bénédictin est, en vertu de sa Règle, « un homme à tout faire », nous devons bien reconnaître une dernière fois que la Règle s'est prêtée avec une souplesse infinie à des œuvres extrêmement variées, qu'elle s'est accommodée mieux qu'aucune autre aux temps et aux circonstances, qu'elle a fourni un cadre législatif solide à plusieurs fondateurs d'Ordre ou de Congrégation. Élaborer une Règle assez large pour embrasser tout, assez forte pour tout contenir, assez divinement simple pour être comprise du Goth illettré et ravir saint Grégoire le Grand, assez parfaite pour mériter à jamais d'être appelée « la Règle », la Règle monastique par excellence : n'est-ce pas l'œuvre d'un génie surnaturel extraordinaire?

Mais c'est d'une bien autre gloire que se préoccupe saint Benoît. Comme le psalmiste, il tient ses yeux levés vers les montagnes. Il y a, dans l'Église, des géants de sainteté ; il y a des cimes superbes de sagesse et de vertu (1), dont ils nous ont appris le chemin : peut-être le Seigneur nous fera-t-il la grâce d'y atteindre aussi quelque jour ; commençons d'abord par observer dans son entier ce que nous enseignent les humbles pages que nous venons de lire. Il y a une patrie céleste, un sanctuaire familial où l'on nous attend : que les âmes qui ont hâte d'y pénétrer accomplissent au préalable leur noviciat d'éternité.

Nous retrouvons l'ardente et douce invitation par où a commencé la Règle. Nous retrouvons, du Prologue, cette doctrine si profondément chrétienne que nous n'allons vers Dieu qu'appuyés sur Dieu, sur son Christ, sur les vigueurs divines déposées en nous par le baptême et par la foi. Nous retrouvons surtout cette affirmation tranquille que celui qui nous a aimés et appelés nous aimera jusqu'à la fin et ne trahira point nos espérances. Car la Règle s'achève sur cette assurance bénie : « Vous parviendrez », vous parviendrez jusqu'au cœur de Dieu.

(1) *Dominicae doctrinae culmen ascendit* (Cass., *Conlat.* XXI, xxxiv). *Si ad culmen virtutum ejus volumus pervenire...* (*Conlat.* XVIII, xv). Cf. *Inst.*, IV, xxiii ; *Conlat.* XXII, vii.

TABLE DES CHAPITRES

		Pages
	Introduction	I
	PROLOGUE	1
I.	— Des diverses espèces de moines	29
II.	— Ce que doit être l'Abbé	40
III.	— De la convocation des frères en conseil	63
IV.	— Quels sont les instruments des bonnes œuvres	69
V.	— De l'obéissance des disciples	94
VI.	— De l'esprit de silence	105
VII.	— De l'humilité	114
VIII.	— Des divins offices pendant les nuits	149
IX.	— Combien de psaumes il faut dire pendant les Heures de nuit	164
X.	— Comment célébrer en été l'office de nuit	174
XI.	— Comment célébrer les Vigiles du dimanche	176
XII.	— Comment célébrer la solennité des Matines	181
XIII.	— Comment célébrer les Matines aux jours de férie	183
XIV.	— Comment célébrer les Vigiles aux fêtes des saints	188
XV.	— En quel temps il faut dire « Alleluia »	192
XVI.	— Comment célébrer les divins offices pendant le jour	194
XVII.	— Combien de psaumes il faut dire à ces mêmes Heures (de jour)	199
XVIII.	— Selon quel ordre il faut dire les psaumes	203
XIX.	— Comment il faut psalmodier	212
XX.	— Du respect dans la prière	217
XXI.	— Des doyens du monastère	223
XXII.	— Comment les moines doivent prendre leur sommeil	229
XXIII.	— De l'excommunication pour les coulpes	235
XXIV.	— Quel doit être le mode de l'excommunication	241
XXV.	— Des fautes plus graves	245
XXVI.	— De ceux qui, sans l'ordre de l'Abbé, se joignent aux excommuniés	248
XXVII.	— Quelle doit être la sollicitude de l'Abbé à l'égard des excommuniés	250

Pages.

XXVIII. — De ceux qui, en dépit de corrections répétées, ne s'amendent pas 256
XXIX. — Si l'on doit recevoir de nouveau les frères qui ont quitté le monastère 260
XXX. — Comment il faut corriger les enfants en bas âge 263
XXXI. — Du cellérier du monastère 265
XXXII. — Des outils et des biens meubles du monastère 276
XXXIII. — Si les moines doivent avoir quelque chose en propre 278
XXXIV. — Si tous doivent recevoir également les choses nécessaires 285
XXXV. — Des semainiers de la cuisine 288
XXXVI. — Des frères malades 293
XXXVII. — Des vieillards et des enfants 299
XXXVIII. — Du lecteur de semaine 301
XXXIX. — De la mesure du manger 307
XL. — De la mesure du boire 313
XLI. — Quelles doivent être les heures des repas pour les frères 316
XLII. — Que personne ne parle après Complies 319
XLIII. — De ceux qui arrivent en retard à l'Œuvre de Dieu ou à la table 325
XLIV. — Comment les excommuniés font satisfaction 334
XLV. — De ceux qui se trompent à l'oratoire 338
XLVI. — De ceux qui manquent en quelque autre chose 340
XLVII. — Du soin d'annoncer l'heure de l'Œuvre de Dieu 344
XLVIII. — Du travail manuel quotidien 346
XLIX. — De l'observance du Carême 361
L. — Des frères qui travaillent loin de l'oratoire ou qui sont en voyage 367
LI. — Des frères qui vont en des lieux peu éloignés 370
LII. — De l'oratoire du monastère 372
LIII. — De la réception des hôtes 375
LIV. — Si un moine peut accepter des lettres ou des eulogies 390
LV. — Des vêtements et des chaussures des frères 394
LVI. — De la table de l'Abbé 408
LVII. — Des artisans du monastère 412
LVIII. — Comment procéder pour la réception des frères 419
LIX. — De l'oblation des fils de nobles ou de pauvres 462
LX. — Des prêtres qui voudraient se fixer dans le monastère 470
LXI. — Comment il faut recevoir les moines étrangers 476
LXII. — Des prêtres du monastère 483
LXIII. — De l'ordre du convent 491
LXIV. — De l'institution de l'Abbé 503
LXV. — Du Prieur du monastère 520
LXVI. — Du portier du monastère 528
LXVII. — Des frères qui vont en voyage 534
LXVIII. — Si l'on enjoint à un frère des choses impossibles 539

Pages.

LXIX. — Que les moines ne se permettent pas de se défendre l'un l'autre 544
LXX. — Que nul ne se permette de frapper ou d'excommunier quelqu'un étourdiment..... 547
LXXI. — Que les frères s'obéissent les uns aux autres..... 551
LXXII. — Du bon zèle que doivent posséder les moines..... 556
LXXIII. — Comment la pratique de la justice n'est pas toute renfermée dans cette Règle 561

PARIS

TYPOGRAPHIE PLON-NOURRIT ET Cie

8, RUE GARANCIÈRE, 8

A LA MÊME LIBRAIRIE

Dom Guéranger, abbé de Solesmes, par un moine bénédictin de la Congrégation de France. Tome I. 6e édition. Un volume in-8° avec un portrait en héliogravure..... 12 fr.
Tome II. 6e édition. Un volume in-8° avec un portrait en héliogravure. Prix..... 12 fr.

Histoire des Papes depuis la fin du moyen âge, ouvrage écrit d'après un grand nombre de documents inédits, extraits des archives secrètes du Vatican et autres, par le docteur Louis Pastor, professeur à l'Université d'Innsbrück. Traduit de l'allemand par Furcy Raynaud. Dix volumes in-8° se vendant deux par deux au prix de..... 30 fr.

La Russie et le Saint-Siège. Études diplomatiques, par le P. Pierling. Cinq volumes in-8°. Prix de chaque volume..... 10 fr. 50

L'Allemagne et la Réforme, par Jean Janssen, traduit de l'allemand par E. Paris. Huit volumes in-8°. Prix de chaque volume..... 22 fr. 50

La Renaissance catholique en Angleterre au dix-neuvième siècle, par Paul Thureau-Dangin. 5e édition. Trois volumes in-8°. Prix de chaque volume..... 10 fr. 50

La Foi en la divinité de Jésus, par le R. P. Didon, de l'ordre des Frères Prêcheurs. 5e édition. Un volume in-16..... 6 fr.

Lettres à Mademoiselle Th. V..., par le R. P. Didon, de l'ordre des Frères Prêcheurs. 49e édition. Un volume in-16 avec deux gravures..... 6 fr.

Exposé de la Doctrine catholique, par le P. Girodon, prêtre, avec une introduction par Mgr d'Hulst. 13e édition. Un volume petit in-8°..... 8 fr.

La Foi, par le P. Girodon, prêtre, directeur de l'École Fénelon. Conférences pour les hommes faites en la paroisse Saint-Pierre de Chaillot. 3e édition. Un volume in-16..... 4 fr. 50

L'Espérance, par le P. Girodon, prêtre, directeur de l'École Fénelon. Conférences pour les hommes faites en la paroisse Saint-Pierre de Chaillot. 2e édition. Un volume in-16..... 4 fr. 50

La Charité envers le prochain, par le P. Girodon, prêtre, directeur de l'École Fénelon. Conférences pour les hommes faites en la paroisse Saint-Pierre de Chaillot. 2e édition. Un volume in-16..... 4 fr. 50

La Charité envers Dieu, par le P. Girodon. Conférences pour les hommes. 2e édition. Un volume in-16..... 4 fr. 50

Commentaire critique et moral sur l'Évangile selon saint Luc, par le P. Girodon, prêtre, directeur de l'Ecole Fénelon. Un volume in-8° écu avec 2 cartes et 5 fac-similés..... 9 fr.

En Haut! *Lettres de la comtesse de Saint-Martial (Sœur Blanche, Fille de la Charité).* 37e édition. Un volume in-8° écu..... 6 fr. 50

Vers les Sommets. *Lettres de la comtesse de Saint-Martial (Sœur Blanche, Fille de la Charité).* Seconde série. 13e édition. Un volume in-8° écu avec trois gravures..... 6 fr. 50

Amour et Foi, par le comte H. de Lacombe. 3e édition. Un volume in-16. Prix..... 6 fr.

Histoire du sentiment religieux en France au dix-septième siècle. **Pascal et son temps,** par Fortunat Strowski. Trois volumes in-16. 3e édition. Prix de chaque volume..... 6 fr.

Figures franciscaines. *Saint François d'Assise, sainte Claire d'Assise, saint Antoine le Padouan,* par Lucien Roure. 2e édition. Un volume in-16.... 6 fr.

PARIS. — TYP. PLON-NOURRIT ET Cie, 8, RUE GARANCIÈRE. — 26719.

LIBRARY
MAR
3
1983

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BX
3004
Z5 D34
1922

WILLIAM SALLOCH